ROGER SCRUTON

DESPRE NATURA UMANĂ

...Unul dintre cei mai importanți gânditori ai epocii sale...

Roger Scruton

DESPRE NATURA UMANĂ

EDITURA HUMANITAS
2023

Roger Scruton
On Human Nature

Copyright © 2017 by Princeton University Press
All rights reserved.
No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

© HUMANITAS, 2023, pentru prezenta versiune în limba română (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-7906-2 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parţială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziţie publică pe internet sau în reţele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informaţiei, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislaţiei privind protecţia dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

Filozof, scriitor, publicist, compozitor, realizator de emisiuni de televiziune, editor, Roger Scruton (1944–2020) a fost una dintre cele mai marcante şi mai originale personalităţi ale vieţii intelectuale britanice. După ce a studiat filozofia la Colegiul Jesus din Cambridge, a petrecut un an în Franţa, predând la Colegiul Universitar din Pau. În decursul carierei sale, a fost profesor de filozofie la Colegiul Birkbeck din Londra şi la Universitatea din Boston şi a ţinut cursuri la numeroase universităţi de prestigiu, între care Princeton,

Stanford, Louvain, Oslo, Bordeaux şi Cambridge. A fondat Grupul Conservator de Filozofie, care, în anii ’70 şi ’80, a avut o puternică influenţă asupra curentelor de opinie din Marea Britanie. Articolele sale, pe teme politice, sociale şi culturale, apar frecvent în presa engleză şi americană. Roger Scruton a jucat un rol important în trezirea interesului, în Occident, asupra situaţiei disidenţilor din ţările comuniste, fiind decorat pentru sprijinirea rezistenţei anticomuniste de către preşedintele ceh Václav Havel. Cărţile lui au fost traduse în peste 20 de limbi.
Cărţi: *The Aesthetics of Architecture* (1979), *Kant* (1983, 2001, trad. rom. Humanitas, 1998, 2006), *Spinoza* (1987, 2002, trad. rom. Humanitas, 1996, 2006), *A Land Held Hostage: Lebanon and the West* (1987), *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (1994), *The Aesthetics of Music* (1997), *An Intelligent Person’s Guide to Modern Culture* (1998, 2000, trad. rom. *Cultura modernă pe înţelesul oamenilor inteligenţi*, Humanitas, 2011, 2017), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (2002, trad. rom. *Vestul şi restul: Globalizarea şi ameninţarea teroristă*, Humanitas, 2004), *I Drink Therefore I Am: A Philosopher’s Guide to Wine* (2009; trad. rom. *Beau, deci exist: O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Humanitas, 2014), *Beauty* (2010), *The Uses of Pesimism And the Danger of False Hope* (2010; trad. rom *Foloasele pesimismului şi pericolul falsei speranţe*, Humanitas, *2022*), *Sexual Desire: A Philosophical Investigation (2006; trad. rom. Dorinţa sexuală: O cercetare filozofică, Humanitas, 2019), Notes from the Underground* (2014).

PREFAŢĂ

Prezentul text este o versiune revizuită a celor trei prelegeri comemorative Charles E. Test pe care le-am ţinut, sub auspiciile Programului James Madison, la Universitatea Princeton în toamna anului 2013. Sunt foarte recunoscător programului şi directorului acestuia, Robert P. George, pentru invitaţie şi pentru ospitalitatea pe care mi-au arătat-o în timpul vizitei. Sunt recunoscător îndeosebi publicului plin de viaţă pe care un vizitator se poate aştepta întotdeauna să-l găsească la Princeton, precum şi spiritului de cercetare neîngrădită care domneşte acolo. Pregătind aceste prelegeri pentru publicare, sunt conştient că ele reprezintă cel mult un rezumat al vederilor mele şi nu rezolvă toate dificultăţile care-i vor veni în minte cititorului atent. Unele dintre aceste dificultăţi sunt discutate în cartea mea, *Sufletul lumii*, şi în cel de-al patrulea capitol adăugat prelegerilor de faţă. Altele vor trebui să aştepte o încercare ulterioară de a le lămuri sau, dacă nu, să mă însoţească în mormânt.

Versiunile preliminare ale acestei lucrări au fost citite de Bob Grant, Alicja Gescinska şi de doi recenzenţi anonimi ai editurii Princeton University Press, toate comentariile lor fiindu-mi de un imens folos.

Scrutopia, Paşte 2016

1
GENUL UMAN

Noi, oamenii, suntem animale şi, ca atare, suntem supuşi legilor biologiei. Viaţa şi moartea noastră sunt procese biologice asemănătoare celor pe care le putem observa şi la alte animale. Avem nevoi biologice şi suntem influenţaţi şi constrânşi de gene, care au propriul lor imperativ reproductiv. Iar acest imperativ genetic se manifestă în viaţa noastră emoţională în feluri care ne reamintesc de trup şi de puterea pe care o are asupra noastră.

De secole, poeţii şi filozofii – în frunte cu Platon – spun poveşti despre iubirea erotică. Ele învestesc obiectul iubirii cu o valoare, un mister şi un statut metafizic ce par să îl scoată în afara rânduielii naturale. Biologia nu pare să figureze mai deloc în aceste poveşti, chiar dacă ele n-ar avea nici o noimă fără condiţia noastră de animale reproducătoare, care şi-au câştigat o nişă prin selecţie sexuală.

Precum cimpanzeii, lupii şi tigrii, suntem fiinţe teritoriale. Ne revendicăm teritoriul şi luptăm pentru el, iar genele noastre, care necesită tocmai o astfel de revendicare exclusivă de habitat pentru ca replicarea lor să fie garantată, contează pe victoria noastră. Şi totuşi, atunci când luptăm, o facem de regulă în numele unui ideal înalt: dreptate, libertate, suveranitate naţională, chiar Dumnezeu însuşi. Încă o dată, avem, se pare, obiceiul de a ne spune poveşti care nu fac nici o trimitere la realităţile biologice de la care pornesc.

Până şi cele mai nobile trăsături umane au o bază biologică – sau cel puţin aşa s-ar părea. Sacrificiul de sine care o face pe femeie să lase totul la o parte pentru copiii

săi, curajul care le dă fiinţelor umane puterea să îndure cele mai mari greutăţi şi primejdii de dragul unui lucru pe care îl preţuiesc, chiar şi acele virtuţi, precum cumpătarea şi dreptatea, ce par a ne impune să ne înfrângem propriile dorinţe – toate, după opinia multora, au un echivalent în rândul animalelor inferioare şi o unică explicaţie, care e valabilă pentru toate speciile. Afecţiunea personală a fost introdusă în sfera biologicului mai întâi de către Freud, cu teoria lui ultra-metaforică, acum în mare parte discreditată, referitoare la libido, iar mai apoi de teoria ataşamentului a lui John Bowlby, pentru care iubirea, sentimentul pierderii şi doliul sunt explicabile, cel puţin în parte, drept produse filogenetice ale nevoii noastre de a avea o „bază de siguranţă”.[1] Bowlby era psihiatru şi ştia prea bine că fiinţele umane nu doar îşi moştenesc capacităţile emoţionale, ci le şi adaptează şi rafinează. Cu toate astea, el a descris iubirea, sentimentul pierderii şi doliul ca procese biologice şi a susţinut că „legătura pe care o are copilul cu mama lui este versiunea umană a unui comportament adesea observat la multe specii de animale”[2].

Punând acest comportament în contextul lui etologic, Bowlby a reuşit să dea o explicaţie mult mai plauzibilă a ataşamentelor noastre primare decât cea oferită de Freud şi de continuatorii săi direcţi. Sentimentele noastre personale de afecţiune, afirma el, trebuie explicate în termeni funcţionali, prin rolul pe care îl îndeplinesc în „mediul [nostru] de adaptare evolutivă”, termeni care nu operează nici o distincţie ontologică radicală între noi şi alte

---

[1] John Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 1–3, Basic Books, New York, 1969–1980; John Bowlby, *A Secure Base*, Routledge, New York, 1988. [Trad. rom.: *O bază de siguranţă*, Trei, Bucureşti, 2011 (n. tr.).]

[2] Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 1, p. 183.

mamifere. Descoperirea hormonului oxitocină şi a efectului pe care îl are asupra animalelor din multe specii diferite, predispunându-le la relaţii afectuoase cu alţi membri ai aceleiaşi specii, a întărit şi mai mult ideea că ataşamentul poate fi înţeles şi explicat independent de poveştile cu care noi, oamenii, îl împodobim.

Când Darwin şi Wallace au venit pentru prima dată cu ideea selecţiei naturale, s-a pus întrebarea dacă nu cumva numeroasele noastre atribute „superioare", precum moralitatea, conştiinţa de sine, capacitatea de a simboliza, arta şi sentimentele interpersonale, creează un asemenea decalaj între noi şi animalele „inferioare" încât să necesite o explicaţie de alt tip. La început, Wallace a răspuns că nu, dar mai târziu şi-a revizuit părerea, trăgând concluzia că există un salt calitativ în rânduiala lucrurilor, care face ca facultăţile superioare ale speciei umane să aparţină unei alte categorii decât trăsăturile pe care le avem în comun cu vecinii noştri de evoluţie. În cuvintele sale: „Suntem înzestraţi cu abilităţi intelectuale şi morale care sunt de prisos din punctul de vedere al nevoilor evolutive"[3] şi, de aceea, existenţa acestor abilităţi nu poate fi explicată prin mecanismul selecţiei naturale în vederea adaptării.

Darwin a rămas însă neclintit în convingerea sa că *natura non facit saltus* şi, atunci când a scris *Descendenţa omului*, a căutat să demonstreze că diferenţele dintre fiinţele umane şi alte animale, deşi semnificative, pot fi totuşi armonizate cu

[3] A.R. Wallace, *Natural Selection and Tropical Nature: Essay on Descriptive and Theoretical Biology,* Macmillan, London, 1891. A.R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications*, Macmillan, London, 1889, cap. 15.

teoria dezvoltării în trepte.[4] În opinia lui Darwin, simţul moral se află în continuitatea instinctelor sociale ale altor specii.[5] Prin teoria selecţiei sexuale, el a dat o descriere avansată a resurselor pe care le are la dispoziţie selecţia naturală şi a formulat ipoteza, preluată în zilele noastre de Steven Pinker şi Geoffrey Miller, potrivit căreia multe dintre facultăţile „superioare" ale omului, cum ar fi arta şi muzica, care par la prima vedere lipsite de orice funcţie evolutivă, ar trebui privite ca rezultate ale selecţiei la nivel sexual.[6] Mai târziu, Darwin a formulat o teorie a emoţiilor umane în care compara exprimarea lor prin mimică şi gesturi cu expresiile întâlnite la alte animale, cu scopul de a arăta că decalajul perceput dintre noi şi verişorii noştri de evoluţie nu e o dovadă a originii noastre separate.[7]

GENETICĂ ŞI JOCURI

Această controversă a dobândit un cu totul alt caracter după studiul inovator despre genetica populaţiei al lui R.A.

---

[4] Charles Darwin, *The Descent of Man*, vol. 1, Appleton and Co., New York, 1871. [Trad. rom.: *Descendența omului şi selecția sexuală*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1967 (n. tr.).]

[5] *Ibid*., pp. 71–72. [*Ibid*., pp. 88–89 (n. tr.).]

[6] Steven Pinker, *How the Mind Works*, Allen Lane, London, 1997, pp. 522–524; Geoffrey Miller, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Doubleday, New York, 2000.

[7] Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Appleton and Co., New York, 1898.

Fisher.[8] Unele probleme care lui Darwin nu i-au dat pace toată viaţa – de pildă, selecţia sexuală a unor trăsături disfuncţionale (problema cozii de păun) sau „altruismul" insectelor (problema muşuroiului de furnici) – îşi schimbă radical datele atunci când procesul evolutiv nu mai este localizat la nivelul reproducerii sexuale a animalului, ci la nivelul replicării genelor.[9] Mai mult, aşa cum au arătat John Maynard Smith şi G.R. Price într-un elegant eseu[10], acest nou mod de a concepe selecţia naturală, ca fiind determinată de „strategiile" de replicare ale genelor, permite aplicarea teoriei jocurilor în domeniul competiţiei genetice, ceea ce generează o soluţie ingenioasă la o altă problemă faimoasă – aceea a agresiunii, observată de Darwin şi studiată în detaliu de Lorenz.[11] Rutul la cerbi poate fi explicat ca o „strategie evolutiv stabilă": adică o strategie care permite reproducerea genelor cerbilor în timpul împerecherii şi care, în acelaşi timp, asigură genelor ciutelor cel mai bun randament pentru investiţia lor reproductivă. Această abordare, generalizată de către R. Axelrod[12], a avut

---

[8] R.A. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection* (1930), ed. a II-a revizuită, Dover, New York, 1958.

[9] Vezi expunerea plastică din Helen Cronin, *The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection, from Darwin to Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

[10] J. Maynard Smith şi G.R. Price, „The Logic of Animal Conflict", *Nature*, 246, 1973, pp. 15–18.

[11] Konrad Lorenz, *On Aggression*, trad. Marjorie Kerr Wilson, Harcourt Brace, New York, 1966.

[12] R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation,* Basic Books, New York, 1984.

consecinţe profunde, demonstrând, de pildă, că ar putea exista un avantaj evolutiv în comportamentele de cooperare altruistă, chiar şi atunci când ele nu ţin de selecţia de rudenie (ca atunci când liliecii femele îşi împart, se pare, prada de sânge cu alte femele mai puţin norocoase din colonie). Aceeaşi abordare a inspirat, totodată, o teorie generală a „altruismului", capabilă să explice, potrivit susţinătorilor ei, nu doar sacrificiul de sine neşovăitor al furnicii-soldat, ci şi pe acela, plin de teamă şi eroic, al soldatului uman.[13] Pe scurt, se pare că suntem cu un pas mai aproape de demonstrarea afirmaţiei lui Darwin potrivit căreia simţul moral se află în continuitatea instinctelor sociale ale altor specii.

Abordarea genetică nu a rămas însă necontestată. Promotorii „selecţiei de grup" au susţinut că selecţia trebuie să aibă loc la un nivel mai înalt decât cel al genelor pentru a putea explica comportamente sociale complexe precum auto-limitarea populaţiilor şi modelele de dispersie ale unei turme.[14] Alţii şi-au exprimat scepticismul cu privire la

---

[13] Vezi de pildă Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Viking, London, 1991. E important să remarcăm că abordarea altruismului prin prisma teoriei jocurilor este diferită de teoria „adaptării incluzive", propusă de W.D. Hamilton în „The Genetical Evolution of Social Behaviour", *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1964, pp. 1–16, potrivit căreia altruismul se extinde asupra rudelor proporţional cu gradul de rudenie.

[14] V.C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1962. Cartea este inspirată de Lorenz şi de studiul său *On Aggression*. Wynne-Edwards este criticat cu oarecare arţag de Richard Dawkins în *The Selfish Gene* (1976), ed. revăzută, Oxford University Press, New York,1989, pp. 7–10. [Trad. rom.: Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2001, pp. 7–10 (n. tr.).]

supoziția că ar exista micro-tranziții ce pot duce, printr-un lanț de transformări, de la comportamentul social al animalelor la comportamentul social al oamenilor. De exemplu, Chomsky a susținut că însușirea limbajului e o chestiune tranșantă, de tipul totul-sau-nimic, care presupune dobândirea unei capacități creatoare bazate pe reguli, ce nu poate fi obținută prin simpla acumulare de conexiuni individuale între cuvinte și lucruri.[15] Adepții teoriilor lui Chomsky ar respinge din start orice încercare de a vorbi despre un limbaj la animale – ca, de pildă, la cimpanzei și delfini –, idee ce altădată era primită cu entuziasm, ca fiind o dovadă că animalele sunt ca noi sau că noi suntem ca ele[16]. Oricât de interesante ar fi conexiunile cuvânt–lucru sau cuvânt–experiență pe care le pot face animalele, aceste conexiuni sunt de cu totul altă natură decât cele cuprinse într-o gramatică transformațională. Ele sunt mai degrabă niște asociații răzlețe care, lipsite fiind de reguli generative și organizare semantică, rămân la fel de inadecvate ca instrumente de gândire, dialog și interogare precum țipetele de avertizare ale păsărilor și maimuțelor bonobo sau datul din coadă la câini. Din nou, obiecția nu este acceptată drept concludentă pe scară largă, iar geneticienii au avansat teorii „protolingvistice" menite să

---

[15] A se vedea în special Noam Chomsky, *Language and Mind* (1968), ed. a III-a, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, unde limba este descrisă ca „un exemplu de adevărată emergență – apariția unui fenomen calitativ diferit într-un anumit stadiu de complexitate a organizării" (p. 62).

[16] Pentru astfel de încercări, a se vedea Eugene Linden, *Apes, Men and Language*, Saturday Review Press, New York, 1974; pentru entuziasm, vezi Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Routledge, London, 1978, pp. 215–251.

demonstreze că ar putea exista mici progrese răzleţe în direcţia competenţei lingvistice şi că aceste progrese ar fi selectate la nivel genetic[17].

GENE ŞI MEME

Ştim că specia umană s-a adaptat la mediu; dar mai ştim şi că ea a adaptat mediul la nevoile proprii. A transmis aceste adaptări progeniturilor sale nu doar pe cale genetică, ci şi culturală. Şi-a modelat lumea prin informaţie, limbă şi schimb raţional. Şi deşi toate aceste trăsături pot fi confirmate de biologie şi integrate în teoria evoluţiei[18], această teorie nu se va ocupa, în primul rând, de replicarea genelor, ci de reproducerea societăţilor. Mai mult decât atât, societăţile umane nu sunt doar grupuri de primate care cooperează: ele sunt comunităţi alcătuite din persoane care se judecă reciproc, organizându-şi lumea în jurul unor concepte morale care probabil nu-şi au locul în gândurile cimpanzeilor. Este posibil ca ştiinţele cognitive să ajungă într-o bună zi să încorporeze aceste concepte morale într-o teorie a creierului şi a funcţiilor sale, iar această teorie să fie o teorie biologică. Însă adevărul ei va fi stabilit prin confruntarea cu acele capacităţi specific umane care, în cuvintele lui Wallace, par „de prisos din punctul de vedere al nevoilor evolutive", şi nu prin comparaţie cu acele trăsături ale constituţiei noastre biologice pe care le avem în comun cu alte animale.

---

[17] Vezi, de exemplu, John Maynard Smith şi Eörs Szathmáry, *The Major Transitions in Evolution*, W.H. Freedman, Oxford, 1995, pp. 303–308.

[18] Precum, de pildă, în teoria lui Kim Sterelny despre construcţia cumulativă a nişei. Vezi cartea lui *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*, Blackwell, Oxford, 2003.

Filozofii care susţin astfel de argumente au avut, însă, de înfruntat un puternic curent de opinie care, de la publicarea *Genei egoiste* a lui Richard Dawkins, şi-a croit făgaş prin toate canalele vieţii intelectuale. Selecţia naturală poate explica toate dificultăţile ridicate de cultura umană, susţine Dawkins, de îndată ce înţelegem cultura ca având aceleaşi principii de dezvoltare precum organismul individual. Aşa cum organismul uman este o „maşină de supravieţuire" dezvoltată de gene autoreplicante, la fel, o cultură este o maşină dezvoltată de „meme" autoreplicante – entităţi mentale care folosesc energiile creierelor umane pentru a se multiplica, în acelaşi fel în care virusurile folosesc energiile celulelor. Asemeni genelor, memele au nevoie de *Lebensraum*, succesul lor depinzând de găsirea unei nişe ecologice care să le permită generarea altor exemplare de acelaşi tip. Nişa aceea este creierul uman[19].

O memă este o entitate culturală autoreplicantă care, odată intrată în creierul unei fiinţe umane, îl foloseşte pentru a se reproduce – la fel cum o melodie populară se reproduce prin fredonat şi fluierat, răspândindu-se ca o epidemie într-o comunitate umană, aşa cum s-a întâmplat cu „La donna è mobile" chiar a doua zi după premiera lui *Rigoletto*. Dawkins susţine că ideile, credinţele şi atitudinile sunt formele conştiente pe care le iau aceste entităţi autoreplicante, care se propagă asemeni bolilor, şi anume folosind energiile organismului-gazdă: „Exact aşa cum

[19] Pentru diverse încercări de a elabora o teorie memetică a culturii, a se vedea *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, ed. Robert Aunger, Cambridge University Press, Cambridge, 2000. Teoria privitoare la meme este criticată aspru de David Stove în „Genetic Calvinism, or Demons and Dawkins", în *Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity, and Other Fables of Evolution*, Encounter Books, New York, 2006, pp. 172–197.

genele se propagă în fondul genetic, sărind dintr-un corp într-altul prin intermediul spermatozoizilor şi al ovulelor, tot astfel memele se propagă în fondul memetic sărind dintr-un creier într-altul printr-un proces care, într-un sens larg, poate fi numit imitaţie”[20]. Dennett adaugă observaţia că acest proces nu este neapărat nociv[21]: există, printre organismele parazitare, atât simbionţi, care coexistă inofensiv cu gazdele lor, cât şi mutualişti, care chiar sporesc capacitatea gazdei de a supravieţui şi prospera în mediul ei.

Pentru a face teoria cât de cât plauzibilă, trebuie să distingem între meme care aparţin ştiinţelor şi meme care sunt doar „culturale”. Memele ştiinţifice sunt supuse controlului eficace al creierului care le găzduieşte şi care acceptă idei şi teorii doar ca parte a propriei metode de stabilire a adevărului. Memele pur culturale nu ţin de competenţa inferenţei ştiinţifice şi pot să o ia razna, provocând tot soiul de tulburări cognitive şi emoţionale. Ele nu se supun nici unei discipline din afară, ca aceea cuprinsă în conceptul de adevăr, ci îşi urmează propriul făgaş reproductiv, indiferente faţă de scopurile organismului pe care l-au invadat.

Ideea e atrăgătoare ca metaforă, dar prin ce se traduce ea în fapt? Din punctul de vedere al memeticii, ideile absurde se bucură de acelaşi start în viaţă ca şi teoriile adevărate, acceptarea lor nefiind altceva decât o onoare retrospectivă conferită în urma succesului reproductiv. Singura distincţie semnificativă ce se impune atunci când vrem să explicăm acest succes este cea dintre memele care îmbunătăţesc viaţa gazdelor lor şi memele care fie o distrug, fie coexistă

---

[20] Dawkins, *Selfish Gene*. [*Gena egoistă*, ed. cit., p. 184; traducere uşor modificată (n. tr.).]

[21] Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell*, Allen Lane, London, 2006.

simbiotic cu ea. Cu toate astea, una dintre caracteristicile definitorii ale fiinţelor umane este că ele pot face diferenţa dintre o idee şi realitatea reprezentată de ea, pot lua în considerare propoziţii fără să le accepte automat şi se pot mişca critic printre idei, chemându-le pe fiecare în parte în faţa tribunalului argumentării raţionale, acceptându-le sau respingându-le indiferent de costurile reproductive.

Atitudinea aceasta de reflecţie critică nu este monopolul ştiinţei. Matthew Arnold a dat o definiţie faimoasă a culturii, pe care a descris-o drept „căutarea perfecţiunii noastre depline prin familiarizarea, în chestiunile care ne privesc cel mai îndeaproape, cu cele mai bune lucruri gândite şi spuse în lumea asta şi, cu ajutorul acestei cunoaşteri, prin îndreptarea unui curent de gândire nouă şi neîngrădită asupra ideilor şi obiceiurilor noastre învechite”[22]. Ca atâţia alţii care subscriu la ideea de ştiinţă a secolului al XIX-lea, Dawkins trece cu vederea reacţia aceluiaşi secol al XIX-lea – care ar putea fi exprimată astfel: „Staţi puţin! Ştiinţa nu este singura cale către cunoaştere. Există, de asemenea, cunoaştere morală, care este domeniul raţiunii practice; există cunoaştere emoţională, care este domeniul artei, literaturii şi muzicii. Şi poate că există şi cunoaştere transcendentală, care este domeniul religiei. De ce să privilegiem ştiinţa, doar pentru că urmăreşte să *explice* lumea? De ce să nu dăm greutate disciplinelor care *interpretează* lumea şi ne ajută să ne simţim acasă în ea?”

Această reacţie rămâne la fel de atractivă şi astăzi. Mai mult, ea scoate în relief o slăbiciune fundamentală a „memeticii”. Chiar dacă există unităţi de informaţie memetică, propagate de la un creier la altul printr-un proces de replicare, nu ele sunt primele care se manifestă în

[22] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*, London, 1869.

gândirea conştientă. Memele sunt faţă de idei ceea ce genele sunt faţă de organisme: dacă există cu adevărat (şi nici Dawkins, nici altcineva nu a prezentat până acum dovezi în sprijinul existenţei lor), atunci eterna lor reproducere fără noimă nu are de ce să ne preocupe. Ideile, în schimb, fac parte din circuitul conştient al gândirii critice. Le evaluăm cu privire la adevărul, validitatea, moralitatea, eleganţa, completitudinea şi farmecul lor. Le adoptăm şi le respingem în căutarea noastră când de adevăr şi explicaţie, când de înţelesuri şi valori. Ambele activităţi ne sunt esenţiale. Deşi nu este ştiinţă, cultura e o activitate conştientă a spiritului critic. Că ne referim la cultura înaltă întruchipată în artă şi muzică sau, în sens mai larg, la cea reprezentată de o tradiţie morală şi religioasă, cultura selecţionează ideile după calităţile lor intrinsece, ajutându-ne să ne simţim acasă în lume şi să intrăm în rezonanţă cu semnificaţia ei personală. Teoria memetică nici nu neagă acest adevăr şi nici nu discreditează concepţia secolului al XIX-lea potrivit căreia cultura, astfel înţeleasă, este, ca şi ştiinţa, o activitate a minţii raţionale.

ŞTIINŢĂ ŞI SUBVERSIUNE

Conceptul de memă se numără printre acele concepte subversive – „ideologia" la Marx, „inconştientul" la Freud sau „discursul" la Foucault – care au drept scop discreditarea prejudecăţilor comune. El urmăreşte să ne denunţe iluziile şi să ne elucideze visurile, dar nu e, la rândul lui, decât un vis: o mostră de ideologie, acceptată nu în virtutea adevărului ei, ci mai degrabă pentru puterea iluzorie pe care o conferă celui care o invocă. Conceptul de „memă" a generat unele argumente extraordinare – printre care şi cele formulate de Daniel Dennett în *Breaking the*

Spell [*Ruperea vrăjii*]. El suferă, însă, de acelaşi cusur pe care promite să-l îndrepte: este el însuşi o vrajă, cu care mintea scientistă ar vrea să exorcizeze lucrurile care o ameninţă.

Reflectând asupra acestei chestiuni, mi se pare limpede că Wallace avea dreptate să sublinieze acele trăsături ce par să plaseze umanitatea într-o lume aparte, deşi se înşela atunci când le-a considerat „de prisos din punctul de vedere al nevoilor evolutive", de vreme ce, mai mult ca oricare alt atribut al nostru, raţionalitatea este, cu siguranţă, adaptativă. Totodată, raţionalitatea ţine, într-un anumit sens al acestei expresii dificile, „de esenţa noastră". Wallace, prin urmare, scotea în evidenţă faptul că, deşi suntem animale, noi, oamenii, aparţinem unui gen care nu ocupă un loc comparabil cu acela al altor animale în ordinea lucrurilor. Iar controversa *filozofică* ce intervine aici – o controversă înrudită cu cea din rândurile biologilor şi psihologilor evoluţionişti privitoare la semnificaţia culturii – poartă tocmai asupra naturii umane: Cărui gen aparţinem noi?[23].

---

[23] Roger Scruton foloseşte repetat o sintagmă neobişnuită – „genul uman" (*human kind*) – în loc de aşteptata „specie umană" (*human species*). Cum va deveni din ce în ce mai clar pe parcursul acestui capitol, această alegere lexicală este deliberată. Prin ea, Scruton ţine să se delimiteze de teoriile biologizante care promit să explice natura umană prin referire exclusivă la mecanisme şi procese evolutive generale. În viziunea lui, astfel de teorii şi explicaţii sunt reductive şi neavenite. Miza e mare: pe fundalul ascensiunii neuroştiinţelor, mulţi cred că filozofia morală e depăşită, că fenomenul conştiinţei e – în ultimă instanţă – explicabil prin ştiinţa creierului. *Despre natura umană* este o pledoarie extinsă pentru filozofia morală şi împotriva acestui tip de argumente. Inovaţia lexicală propusă de Scruton nu este doar un joc de cuvinte în engleză: *humankind* (umanitate, omenire) scris dezlegat. Ea se bazează pe o literatură bogată, în filozofia analitică, dedicată „genurilor

Dawkins își propune să explice scopurile și alegerile raționale pe baza unor materiale genetice care nu fac nici o alegere. El descrie aceste materiale ca pe niște entități „egoiste", motivate de un „scop" reproductiv, dar recunoaște (cel puțin în momentele sale mai puțin retorice) că genele nu sunt și nu pot fi egoiste, de vreme ce egoismul e o trăsătură a oamenilor, care trebuie caracterizați pornind de la dispozițiile și proiectele lor raționale.[24] Într-o teorie biologică bine articulată, toate expresiile teleologice de acest fel trebuie să fie înlocuite cu explicații funcționale.[25] Iar recursul la teoria jocurilor și alte sisteme similare este menit să permită tocmai această substituire. Un jucător vrea să câștige și, prin urmare, adoptă o strategie câștigătoare: așa arată o explicație teleologică a acestui comportament. Selecția naturală ne spune că strategiile câștigătoare vor fi

---

naturale" (*natural kinds*), adică acelor categorii de entități pe care disciplinele științifice le studiază și le teoretizează și care sunt „naturale" în sensul că ele nu țin de interesele noastre umane, ci reflectă structura realității obiective (v. Stanford Encyclopedia of Philosophy). Pentru toate aceste motive, am ales să traduc *human kind* prin „gen uman", pentru a reda bogăția de resurse pe care argumentul lui Scruton se bazează (n. tr.)

[24] Deși David Stove îi reproșează lui Dawkins faptul că face constant referire la „egoism" fără să explice ce ar putea să însemne asta în contextul de față. Vezi Stove, „Genetic Calvinism".

[25] Cum anume gândirea teleologică poate fi înlocuită cu explicația funcțională este una dintre temele cărții următoare a lui Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Oxford University Press, Oxford, 1986. [Trad. rom.: Richard Dawkins, *Ceasornicarul orb*, Humanitas, București, 2017 (n. tr.).] Pentru o discuție edificatoare cu privire la explicațiile funcționale și aplicarea lor în afara biologiei, vezi G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

selectate, chiar şi atunci când ele descriu comportamentul unor gene care nu vor absolut nimic. Aşa arată o explicaţie funcţională, care nu pomeneşte nimic despre intenţii, alegeri sau scopuri.

Explicaţiile funcţionale au un rol central în biologie[26]. Faptul că păsările au aripi este explicat prin funcţia aripilor, care este aceea de a ajuta păsările să zboare. La un moment dat, procesul de mutaţie aleatorie duce la apariţia unei făpturi înaripate: ceea ce, în competiţia pentru resursele limitate, îi dă un avantaj decisiv asupra rivalilor săi. A se reţine, totuşi, că această referire la funcţie are valoare de explicaţie cauzală doar pentru că este completată de o teorie a mutaţiei aleatorii – o teorie care ne spune *cum* anume existenţa unei trăsături este cauzată de funcţia ei. Observaţia aceasta pune în dificultate „explicaţiile" altruismului şi moralităţii propuse de Axelrod şi Maynard Smith. O populaţie care este genetic programată împotriva cooperării, a afecţiunii parentale, împotriva sacrificiului de sine pentru binele copiilor, a cumpătării sexuale şi a controlului violenţei este o populaţie dotată cu trăsături disfuncţionale din punctul de vedere al reproducerii. Prin urmare, ea va dispărea. Din acest adevăr banal, însă, nu vom putea deduce nimic despre cauzele conduitei sau gândirii morale şi cu atât mai puţin despre temeiurile lor. Nu rezultă de aici că moralitatea este rezultatul selecţiei naturale mai degrabă decât al selecţiei de grup în cadrul speciei; şi nici că moralitatea îşi are rădăcinile în constituţia noastră biologică mai degrabă decât în mecanismele gândirii raţionale. De fapt, nu rezultă nimic care ar putea justifica fie

---

[26] Vezi Ron Amundson şi George V. Lauder, „Function without Purpose: The Use of Causal Role Function in Evolutionary Biology", în *The Philosophy of Biology*, ed. D. Hull şi M. Ruse, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 227–257.

eludarea, fie discreditarea eforturilor depuse de filozofie în examinarea fundamentelor judecăţii morale şi a locului pe care îl ocupă acestea în viaţa unei fiinţe raţionale.

Este un adevăr banal că atributele disfuncţionale dispar; a spune, însă, că atributele funcţionale există *datorită* funcţiei lor este o aserţiune teoretică substanţială.[27] Iar câtă vreme teoria nu există încă, aserţiunea nu are nici o valoare intelectuală. Am putea crede că genetica furnizează teoria necesară, întrucât ea presupune că altruismul este soluţia „evolutiv stabilă" la competiţia genetică din cadrul speciei noastre. Însă această explicaţie oferă doar o condiţie *suficientă* a „altruismului" şi doar prin redescrierea acestuia în termeni care ocolesc sfera mai înaltă a gândirii morale. Dacă, însă, Kant are dreptate în privinţa imperativului categoric, atunci există o condiţie suficientă independentă, şi anume raţionalitatea, care ne spune să acţionăm potrivit acelei maxime pe care o putem voi ca lege universală.

Mai mult decât atât, raţiunea practică explică nu doar altruismul, în accepţiunea minimalistă preferată de geneticieni, ci şi suprastructura alcătuită din gândirea morală şi sentimentul moral. Ea sugerează, totodată, o teorie a *genului căruia îi aparţinem*, teorie ce este în discordanţă cu cea inspirată de aplicarea teoriei jocurilor la sacrificiul de sine determinat genetic. Potrivit lui Kant, genul căruia îi aparţinem noi este acela al *persoanei*, iar persoana este prin natura ei un agent raţional liber şi conştient de sine, care ascultă de raţiune şi se lasă constrâns de legea morală. Potrivit teoriei genei egoiste, genul căruia îi aparţinem este acela al *animalului uman*, oamenii nefiind,

---

[27] O obiecţie similară, după părerea mea, poate fi adusă apologiei teoriei marxiste a istoriei pe care o prezintă G.A. Cohen (*Karl Marx's Theory of History*). Faptul că instituţiile disfuncţionale dispar nu ne îndreptăţeşte să credem că existenţa unei instituţii este dictată de funcţia ei.

prin natura lor, decât un complicat produs secundar al ADN-ului lor. Kant credea că teoria lui va ridica fiinţa umană „infinit mai sus decât toate celelalte fiinţe de pe pământ”[28]. Nu e mai puţin adevărat că ea admite şi că unele fiinţe non-umane pot, totuşi, aparţine aceluiaşi gen ca noi: îngerii, de pildă, şi poate şi delfinii. Teoria genei egoiste ar respinge această sugestie ca lipsită de sens.

Căzute în mâinile popularizatorilor lor, ştiinţele biologice sunt folosite pentru a reduce condiţia umană la un arhetip mai simplu, pornind de la presupoziţia că ceea ce suntem e totuna cu ceea ce am fost cândva şi că adevărul despre omenire se află în genealogia noastră. Valul anterior de genetică pop, care se autointitula „sociobiologie”, a venit cu concluzii deliberat îngrijorătoare, de genul: „Moralitatea nu are alt scop final demonstrabil decât să păstreze intact materialul genetic uman”[29]. Astfel de concluzii depind de folosirea termenilor simţului comun, în timp ce neagă înseşi presupoziţiile ce stau la baza înţelesului respectivilor termeni. Această scamatorie poate fi repetată în aproape orice altă arie a gândirii omeneşti, dar nu e niciodată mai eficace decât atunci când e folosită pentru a ridiculiza ideile noastre morale şi religioase. Oamenii obişnuiţi se află în situaţia nefericită de a crede lucruri adevărate, dar pe care nu le pot apăra cu nici un argument raţional care să poată ţine piept raţionamentului ştiinţific, oricât de defectuos ar fi acesta. Aşadar, alegându-şi drept ţintă convingerile comune – convingerile care sunt susţinute, cel mult, de credinţa

---

[28] Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. Robert Louden şi Manfred Kuehn, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 1[5].

[29] E.O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. 168.

religioasă, şi nu de vreun argument ştiinţific –, oamenii de ştiinţă obţin o victorie facilă şi disimulează astfel carenţele propriei poziţii[30].

CUM ÎNŢELEGEM RÂSUL

Nu neg faptul că suntem animale şi nici nu resping doctrina teologică conform căreia funcţiile noastre biologice sunt o parte integrantă a naturii noastre de persoane umane, care fac totodată obiectul unor alegeri morale fundamentale.[31] Dar vreau să iau în serios ideea potrivit căreia oamenii trebuie înţeleşi într-un alt registru explicativ decât cel oferit de genetică şi aparţin unui gen care nu este definit de organizarea biologică a membrilor săi. Teoria „genei egoiste" e poate o bună explicaţie a originii fiinţei umane: însă ce este un lucru şi cum a venit el pe lume sunt două întrebări diferite, iar răspunsul pe care-l dăm la ultima întrebare nu este neapărat şi răspunsul la prima. E poate la fel de imposibil să înţelegi persoana umană prin studiul evoluţiei animalului uman ca şi să pricepi semnificaţia unei simfonii de Beethoven prin refacerea procesului ei de compoziţie.

---

[30] Această acuzaţie a fost formulată cu vigoare de Mary Midgley (*Beast and Man*, pp. 102–103) împotriva lui Dawkins, în contextul serialului TV original despre *Gena egoistă*. Este discutabil cât de corecte sunt obiecţiile ei; dar e de apreciat faptul că Midgley a recunoscut că provocarea adusă de Dawkins priveşte antropologia filozofică în ce are ea mai vital. Criticile aduse de ea autorilor din domeniul sociobiologiei sunt mai pertinente şi sunt explicate amănunţit în cartea ei *Evolution as a Religion*, ed. revizuită, Routledge, London, 2002.

[31] Această viziune este apărată cu elocvenţă de Papa Ioan Paul II în enciclica *Veritatis Splendor* din 6 august 1993, secţiunile 47 şi urm.

Să luăm una dintre trăsăturile care îi disting pe oameni de alte specii: râsul. Nici un alt animal nu râde. Ceea ce numim râsul hienei este un sunet tipic speciei care se întâmplă să semene cu râsul omenesc. Pentru a fi un râs adevărat, ar trebui să fie o expresie a amuzamentului – un râs *de* ceva, bazat pe o structură complexă de gândire. Există, ce-i drept, şi un „râs de ceea ce-ncetează să amuze", cum zice Eliot. Dar şi râsul acesta „sec" e înţeles ca o abatere de la cazul principal, şi anume amuzamentul. Dar ce este amuzamentul? Nici un filozof, cred eu, nu a reuşit vreodată să-i dea o explicaţie suficient de convingătoare. Descrierea dată de Hobbes râsului drept „glorie subită" are un anumit farmec, însă cuvântul „glorie" sugerează că râsul este, în toate cazurile, o formă de triumf, ceea ce, cu siguranţă, e foarte departe de adevăr. Schopenhauer, Bergson şi Freud au încercat să identifice tipul aparte de gândire care stă la baza râsului, fiecare înregistrând cel mult un succes parţial, după părerea mea.[32] Helmuth Plessner interpreta râsul şi plânsul drept principii de bază ale condiţiei umane, drept trăsături ce întruchipează caracterul nostru aparte.[33] Însă limbajul lui fenomenologic este opac şi nu conduce la o analiză clară nici a râsului, nici a lacrimilor.

Am putea avansa, totuşi, o ipoteză rezonabilă, şi anume că râsul exprimă capacitatea noastră de a ne accepta imperfecţiunile prea-omeneşti: râzând, putem atrage o comuniune de simţire care ne imunizează împotriva

---

[32] Vezi R. Scruton, „Laughter", în *The Aesthetic Understanding*, Methuen, London, 1982, pp. 180–194.

[33] Helmuth Plessner, *Laughing and Crying: A Study in the Limits of Human Behavior*, trad. J. Spencer Churchill şi Marjorie Grene, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

disperării. Faptul că râsul indică o comuniune de simţire a fost bine evidenţiat de Frank Buckley[34]. Din prima ipoteză, însă, rezultă şi o a doua. Doar o fiinţă care judecă poate râde. De regulă râdem de acele lucruri care *îşi ratează ţinta* sau la glumele care pun acţiunile noastre alături de aspiraţiile pe care le ironizează. Dacă râsul copiilor pare să nu se conformeze acestei ipoteze e pentru că judecăţile copiilor, ca şi râsul ce izvorăşte din ele sunt embrionare – etape pe drumul spre acea deplină uşurinţă a evaluării sociale care stă la baza vieţii adulte. În măsura în care copiii sunt amuzaţi de anumite lucruri, e pentru că, în felul lor, ei compară lucrurile respective cu normele pe care acestea le contestă. După părerea mea, aparentele cazuri de amuzament la cimpanzei ar trebui înţelese în acelaşi fel.[35] Făpturi îmboldite de stăpânii lor umani până în pragul judecăţii ajung, totodată, până la pragul amuzamentului. Prin simplul fapt că ajung până la prag, aceste făpturi nu fac decât să ne arate cât de uriaşă este pentru ele distanţa pe care copiii umani o vor parcurge dintr-un singur pas.

Prin urmare, pentru a explica râsul, va trebui să analizăm procesele specifice de gândire ce intervin în judecăţile noastre despre alţii; va trebui să explicăm plăcerea pe care o resimţim atunci când idealul şi realitatea sunt în dezacord, precum şi intenţionalitatea socială aparte a acestei plăceri. Desigur, putem face o încercare în direcţia unei astfel de explicaţii prin postularea unor programe cognitive în creierul uman şi a unui sistem biologic (*wetware*) în care ele ar fi

---

[34] E.H. Buckley, *The Morality of Laughter*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003.

[35] Ca exemplu, a se vedea cazul lui Roger şi al lui Lucy – doi cimpanzei cu oarecare competenţă în limbajul semnelor în sistem american [Ameslan] – descris în Linden, *Apes, Men and Language*, p. 97.

implantate. Dar, până una alta, explicaţia rămâne pură speculaţie, la care contribuţia geneticii este minimă, dacă nu de-a dreptul inexistentă.

Anticipez că psihologii evoluţionişti ar putea da râsului următoarea explicaţie. Râzând împreună de propriile metehne, ar spune ei, reuşim în timp să le acceptăm, iar asta face cooperarea cu semenii noştri imperfecţi mai uşoară, neutralizând mânia trezită de defectele noastre comune. Aşadar, o comunitate de oameni care obişnuiesc să râdă are un avantaj competitiv asupra unei comunităţi lipsite de umor. O clipă de reflecţie este, însă, suficientă pentru a scoate la iveală indigenţa acestei explicaţii. Fiindcă ea presupune ceea ce trebuie să demonstreze, şi anume că râsul încurajează cooperarea. Ce-i drept, descrierea pe care am dat-o râsului sugerează că aşa stau lucrurile. Dar o face pe o cu totul altă cale decât cea adoptată de biologie sau de teoria genetică.

De fapt, eu am descris un proces de gândire ce implică anumite concepte, precum defect şi ideal, pentru care nu există un loc clar în biologia evoluţionistă, aşa cum o ştim noi astăzi. Am presupus, de asemenea, că râsul e o expresie a înţelegerii şi că această înţelegere poate fi împărtăşită. Dar nu am plecat nici un moment de la premisa că împărtăşirea râsului ar prezenta beneficii pentru genele cuiva, conform vreunuia dintre mecanismele descrise de genetică. Ba chiar, din perspectiva descrierii propuse de mine, râsul ar putea fi un produs secundar complet redundant al vieţii omeneşti. Pare altfel doar din pricina descrierii mele, care nu este una ştiinţifică, ci mai degrabă un exerciţiu sau o aplicare a ceea ce Dilthey numea *Verstehen* – interpretarea acţiunii umane

pornind de la semnificaţia ei socială, şi nu de la cauza ei biologică.[36]

Să ne imaginăm că un grup de zoologi descoperă o specie care se adună în grupuri, face gesturi indicatoare şi emite sunete asemănătoare râsului. De unde şi cum ar începe ei să explice acest comportament? Ei ar trebui *mai întâi* să determine dacă ce au observat e un râs adevărat. Cu alte cuvinte, ar trebui să afle dacă râsul şi gestul indicator erau îndreptate *către* ceva. Iar acest cuvânt „către" nu se lasă uşor analizat ştiinţific. Este una dintre mărcile intenţionalităţii, ale „orientării mentale către un obiect", cum o descria Brentano[37], ce poate fi descifrată doar dacă putem interpreta procesele de gândire din care decurge comportamentul cu pricina. Orice efort de a explica, prin urmare, depinde de un efort anterior de interpretare, menit să stabilească dacă aceste fiinţe sunt, ca şi noi, capabile de amuzament sau dacă, dimpotrivă, ele nu sunt deloc ca noi, iar comportamentul lor care seamănă cu râsul are o altă explicaţie. Dacă ajungem la cea de-a doua concluzie, atunci instrumentele etologiei pot fi, într-adevăr, importate şi aplicate la acest caz: putem începe, aşadar, să ne întrebăm ce fel de funcţie ar putea îndeplini acest comportament asemănător râsului în asigurarea unei nişe ecologice pentru genele celor care-l adoptă. Dacă ajungem la prima concluzie,

---

[36] Vezi Rudolf Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1993. Makkreel îngrijeşte acum o ediţie fidelă şi critică, în engleză, a operelor lui Dilthey, care este în curs de apariţie la Princeton University Press. [Această ediţie în şase volume, *Wilhelm Dilthey: Selected Works*, îngrijită de Rudolf A. Makkreel şi Frithjof Rodi, este deja la al V-lea volum (n. tr.).]

[37] Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. I. McAlister, Routledge, London, 1974, p. 77.

atunci trebuie să înţelegem fiinţele respective aşa cum ne înţelegem pe noi înşine – pornind de la modul lor de a conceptualiza lumea şi de la valorile pe care se întemeiază reacţia lor la ea.

Mai sus, am folosit expresia „ca noi", dând de înţeles că amuzamentul este una dintre caracteristicile noastre. Iar problema care ne preocupă este: cum ar trebui să înţelegem această expresie? La ce ne referim când spunem „fiinţe ca noi"? Vrem să spunem că doar oamenii intră în această categorie? Sau avem în vedere o categorie mai largă, sau poate, dimpotrivă, mai restrânsă? Homer ne povesteşte despre „râsul zeilor", iar Milton, despre râsul îngerilor. De aici ia naştere o problemă metafizică profundă. Aparţinem unui gen natural, genul *Homo sapiens sapiens*, care este o specie biologică. Dar atunci când vorbim despre fiinţe ca noi, se pare că nu ne referim neapărat la calitatea noastră de membri ai acestei specii.

O ultimă remarcă despre râs: aşa cum l-am descris eu, râsul pare să aibă un efect benefic asupra comunităţilor umane; cei care râd împreună „cresc" împreună şi capătă cu ajutorul râsului o îngăduinţă reciprocă privind defectele lor prea-omeneşti. Dar nu orice lucru care conferă un beneficiu are şi o funcţie. Comportamente complet redundante – săritul în sus de bucurie, ascultatul muzicii, observarea păsărilor în habitatul lor, rugăciunile – pot aduce beneficii colosale. Numind asemenea comportamente redundante, ce vreau să spun e că beneficiile în chestiune sunt efectul, nu cauza lor. La fel stau lucrurile şi cu râsul. Există comunităţi lipsite de umor, în care râsul e perceput ca o ameninţare şi aspru pedepsit. Dar asta nu face ca o astfel de comunitate să fie disfuncţională; în sine, o comunitate lipsită de umor e la fel de bine echipată pentru supravieţuire ca şi o comunitate de comici. Se poate spune chiar că puritanismul lipsit de umor al coloniştilor din Massachusetts a fost un

stimul hotărâtor în dezvoltarea strategiilor lor de supraviețuire în primii ani. Însă lucrul de care ei duceau lipsă le-ar fi fost benefic, deoarece râsul este plăcut ființelor raționale.

GENEALOGIA VINEI[38]

[38] Termenul folosit de Scruton este *blame* (substantiv şi verb), un cuvânt foarte familiar în limbajul obişnuit şi, totodată, un concept de bază în etica aplicată. Româna e oarecum în situația limbii islandeze aici, având o serie întreagă de cuvinte prin care redă verbul *blame*, în funcție de context şi registru: a blama, a învinui, a învinovăți, a judeca (negativ), a dezaproba, a condamna ş.a.m.d. Opțiunile pentru redarea substantivului *blame* sunt mai puțin generoase: blam, oprobriu, dezaprobare, condamnare, judecată (negativă) sunt sensurile de bază date de *Dicționarul explicativ al limbii române*. Am ales să traduc *blame* prin *vină*, şi nu prin *blam*, cum probabil specialiştii în etică aplicată de la noi ar insista, pentru mai multe motive. Primul ar fi că ideea de bază în *blame* e aceea de „a face vină cuiva", de „a da vina pe cineva", iar „vină" poate fi folosit într-o varietate de contexte, de la cele mai formale (legal-juridic, de pildă) până la cele de zi cu zi. Această continuitate între limbajul obişnuit – sau limbajul simțului comun –, psihologia populară şi conceptele specializate ale filozofiei morale este foarte importantă pentru Scruton. Un al doilea motiv priveşte faptul că *blam*, în româneşte, e asociat unor contexte şi registre formale, oficiale şi adeseori impersonale, în vreme ce Scruton insistă asupra caracterului *personal* şi foarte concret al situațiilor morale în care intervin vina şi învinuirile. Alegerea mea are însă şi dezavantaje, principalul fiind că ea nu face nici o diferență între *vină* în sensul de *blame* şi *vină* în sensul de *fault*. Scruton vorbeşte mai departe în carte de vina tragică (*tragic fault*), de pildă. Îmi asum această identitate, care – din punctul de vedere al simțului comun – nu pare problematică, de vreme ce *fault* numeşte vina pe care cel care învinuieşte o impută, iar cel învinuit o dispută sau recunoaşte. Şi în engleză, *being at fault* înseamnă acelaşi lucru ca *being*

Voi lua acum în discuţie o altă caracteristică a condiţiei umane ce ne desparte de rudele noastre simiene: responsabilitatea. Fiecare din noi e chemat să răspundă în faţa celorlalţi pentru ceea ce face. În consecinţă, înţelegem lumea în moduri care nu au nici un corespondent în viaţa altor specii. Spre deosebire de mediul unui animal, lumea noastră cuprinde drepturi, merite şi obligaţii; este o lume de subiecţi conştienţi de sine, în care evenimentele se împart în libere sau constrânse, motivate sau doar cauzate, iniţiate de un subiect raţional sau care irump în rândul obiectelor în absenţa oricărui plan conştient. Fiindcă vedem lumea în acest fel, reacţionăm la ea prin emoţii ce depăşesc repertoriul altor animale: indignare, resentiment şi invidie; admiraţie, dăruire şi laudă – toate implicând o raportare la ceilalţi ca la nişte subiecţi responsabili, cu drepturi şi obligaţii, precum şi cu o viziune asumată a viitorului şi trecutului propriu. Doar fiinţele responsabile pot simţi astfel de emoţii şi, simţindu-le, se situează cumva în afara ordinii naturale, la o distanţă ce le permite să o judece. De la Platon la Sartre, filozofii au avut abordări radical diferite în încercările lor de a explica aceste caracteristici unice ale condiţiei umane. Aproape toţi, însă, au fost de acord că explicaţia căutată trebuie să fie una filozofică, şi nu ştiinţifică.

Există, totuşi, o excepţie istorică interesantă la această afirmaţie, şi anume Nietzsche, care încearcă, în *Genealogia moralei*, să explice originile responsabilităţii într-o manieră ce anticipează încercările mai recente ale geneticienilor de a explica viaţa morală din perspectiva strategiilor de supravieţuire utile genelor noastre. Nietzsche îşi reprezintă o societate umană primordială, subjugată aproape în totalitate

---

to blame, adică a se face vinovat de ceva. Finalmente, am rezervat conceptul de *vinovăţie* pentru redarea noţiunii asociate de *guilt* (n. tr.).

de către „animalele de pradă”, cum le numeşte el – şi anume de către acei indivizi puternici, sănătoşi şi egoişti care-şi impun dorinţele în faţa tuturor prin forţa propriei naturi. Rasa de stăpâni îşi menţine poziţia prin pedepsirea oricărei abateri din partea sclavilor – aşa cum am pedepsi un cal nărăvaş. Sclavii, prea timizi şi demoralizaţi pentru a se răzvrăti, primesc această pedeapsă ca pe o sancţiune corectă. Pentru că nu se pot răzbuna, sclavii întorc resentimentul împotriva lor înşişi şi ajung să creadă că situaţia lor e cumva meritată, un fel de plată echitabilă pentru derapajele lor lăuntrice. Astfel iau naştere sentimentul vinovăţiei şi ideea de păcat. Pornind de la *ressentiment*, cum numeşte el ostilitatea sclavului faţă de stăpân, Nietzsche construieşte o explicaţie a întregii viziuni teologice şi morale a creştinismului.

Potrivit genealogiei lui Nietzsche, rasa de stăpâni profită de pe urma supunerii sclavilor – premisa unei explicaţii protobiologice, ba chiar protogenetice, am putea spune, a strategiei lor sociale. Rasa de stăpâni îşi asigură poziţia printr-un regim de pedepsire; în timp, pedeapsa e interiorizată de către sclav, dând naştere ideilor de vinovăţie, vină, merit şi dreptate. Dar de ce ar trebui sclavul să înţeleagă pedeapsa în felul acesta alambicat şi moralizator? De ce interiorizarea pedepsei trebuie să ducă la *vinovăţie* mai degrabă decât la *frică*? Calului îi e frică de bici: dar când s-a simţit el vinovat pentru a-şi fi provocat propria biciuire? De ce exercitarea iniţială a forţei e văzută ca *pedeapsă*, şi nu ca simplă nevoie de partea celui care o aplică?

Care este diferenţa, la urma urmelor, între suferinţa pricinuită ca mijloc pentru atingerea propriilor scopuri şi suferinţa aplicată ca pedeapsă? Fără îndoială, diferenţa se găseşte în mintea celui care acţionează. Dresorul crede că suferinţa pe care o pricinuieşte este *necesară*; un om care-l

pedepseşte pe altul crede că ea este *datorată*. Un lucru e datorat atunci când e meritat, şi e meritat atunci când poate fi pricinuit pe bună dreptate şi în mod just. Pe scurt, pedeapsa e o idee morală, care trebuie analizată pornind de la acele idei de dreptate, merit şi responsabilitate pe care Nietzsche ar fi trebuit să le explice. Genealogia moralei propusă de el funcţionează doar pentru că atribuie cauzei toate trăsăturile neexplicate ale efectului. Cu alte cuvinte, nu e câtuşi de puţin o genealogie, ci doar o recunoaştere a faptului că, în orice formă, oricât de primitivă ne-am imagina-o, condiţia umană este condiţia unor „fiinţe ca noi", care râd şi plâng, laudă şi învinuiesc, răsplătesc şi pedepsesc – pe scurt, care trăiesc ca nişte fiinţe responsabile, răspunzătoare pentru acţiunile lor[39].

Există şi alte adevăruri fundamentale ale condiţiei umane care, deşi adeseori trecute cu vederea sau minimalizate de filozofii cu aplecare spre biologie, ocupă un loc central în concepţia oamenilor obişnuiţi: de exemplu, faptul că suntem persoane şi că ne orânduim comunităţile prin legi care statuează o serie de drepturi şi obligaţii. Unii filozofi – îndeosebi Toma d'Aquino, dar şi Locke şi Kant – susţin că adevăratul nume al genului de care ţinem e acela de „persoană", şi nu de „fiinţă umană". Ceea ce ridică o problemă metafizică, asupra căreia Locke a atras mai întâi atenţia şi care rămâne şi astăzi un obiect de dispută, şi anume problema identităţii personale. Care este relaţia dintre „aceeaşi persoană" şi „aceeaşi fiinţă umană", când ambele sunt spuse despre Ana? Ce descriere se potriveşte

[39] Încercarea lui Nietzsche de a explica simțul moral a fost reluată din perspectiva biologiei evoluționiste de Philip Kitcher în *The Ethical Project*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2011. Cititorii lui vor trebui să decidă singuri dacă Kitcher reuşeşte să explice apariția simțului moral fără să-l presupună.

genului fundamental prin care Ana este identificată şi re-identificată? Menţionez această problemă nu pentru a sugera o soluţie, ci doar pentru a sublinia dificultăţile pe care le întâmpină cei ce susţin că Ana poate fi redusă, într-un fel sau altul, la procesele biologice care-o explică[40]. În ce condiţii pot acele procese să reproducă persoana care *este* Ana?

Există apoi şi distanţa care separă fiinţele conştiente de cele cu conştiinţă *de sine*, cum suntem noi. Doar cele din urmă au realmente o perspectivă de „persoana întâi", din care să poată distinge între felul cum privesc *eu* lucrurile şi cum le priveşti *tu*. Fiinţele care au gânduri la persoana întâi au totodată capacitatea, care le distinge de restul naturii, de a înţelege şi de a stabili legături cu alte fiinţe de genul lor. Mulţi filozofi (Kant, Fichte şi Hegel, în mod deosebit) cred că această capacitate, şi nu conştiinţa *per se*, generează sau dezvăluie cele mai adânci mistere ale condiţiei umane. Deşi câinii sunt conştienţi, ei nu reflectează asupra propriei conştiinţe, aşa cum facem noi: ei trăiesc, cum zicea Schopenhauer, într-o „lume a percepţiei", cu toate gândurile şi dorinţele îndreptate spre exterior, spre lumea observabilă.

Am încercat să arăt că, în încercarea de a construi explicaţii biologice convingătoare ale vieţii noastre mentale, suntem tentaţi să reintroducem în biologie toate lucrurile pe care ea ar trebui să încerce să le explice. Pentru a ajunge la o teorie plauzibilă a naturii umane, trebuie mai întâi să rezistăm acestei tentaţii. Trebuie totodată să fim pregătiţi să recunoaştem că legile pe care le-am stabilit cu privire la particularităţile speciei – legile geneticii şi analiza funcţională a caracterelor moştenite – nu sunt încă apte nici

[40] Paşi în direcţia unei soluţii se găsesc în David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, cap. 7.

să descrie, nici să explice comportamentul nostru normal. Ele îşi ratează ţinta tocmai pentru că noi nu suntem ceea ce presupun ele că suntem. Suntem, fără îndoială, animale; dar suntem totodată persoane întrupate, înzestrate cu capacităţi cognitive ce le lipsesc altor animale şi care ne dau o viaţă emoţională cu totul unică, dependentă de procesele de gândire conştientă specifice genului nostru.

PERSOANA ÎNTRUPATĂ

Această constatare ne readuce la problema relației dintre animalul uman şi persoană. După cum văd eu lucrurile, problema este filozofică, şi nu biologică. În privinţa ei, pot să ofer, cu titlu provizoriu, doar o sugestie care are anumite elemente comune cu descrierea dată de Aristotel sufletului ca formă a corpului, precum şi cu argumentul lui Toma d'Aquino potrivit căruia, deşi individuația se face prin corp, *ceea ce* primeşte individualitate în acest fel nu este corpul însuşi, ci persoana[41]. Sugestia mea, aşadar, ar fi să înţelegem persoana ca entitate emergentă, ancorată în fiinţa umană, dar ţinând de un alt registru explicativ decât cel adoptat de biologie.

O analogie ar putea fi de ajutor. Când pictorii pun vopsea pe pânză, ei creează obiecte fizice prin mijloace pur fizice. Orice obiect de acest fel este compus din pete şi linii de vopsea, aranjate pe o suprafață pe care o putem considera, de dragul argumentului, drept bidimensională. Când ne uităm la suprafaţa unei picturi, vedem nu doar petele şi liniile de culoare, ci şi suprafața care le conține. Dar asta nu e tot ce vedem. Mai vedem – să zicem – un chip care ne priveşte cu ochi veseli. Într-un anumit sens, chipul acela e o

[41] Aristotel, *De anima*; Toma d'Aquino, *Summa theologiae* 1, 19, 4.

proprietate a pânzei, în plus față de petele de vopsea; și asta pentru că e posibil să observăm petele fără să vedem chipul și invers. Și totuși, chipul chiar e acolo: cine nu-l vede nu vede corect. Pe de altă parte și într-un alt sens, chipul respectiv nu e o proprietate suplimentară a pânzei, pe lângă pete și linii. Căci, imediat ce apar liniile și petele, apare și chipul. Nimic nu trebuie adăugat pentru a da naștere chipului – iar dacă nimic nu trebuie adăugat, atunci chipul nu poate fi ceva mai mult. În plus, orice proces care produce aceste pete de vopsea, și nu altele, aranjate în felul acesta, și nu în altul, va genera acest chip, și nu altul – chiar dacă artistul nu este conștient de el. (Imaginați-vă cum ați construi o mașină care să producă Mona Lise.)

Poate că persoana e o trăsătură „emergentă" a organismului în acest sens: nu ceva în plus față de viața și comportamentul în care poate fi observată, dar nici ceva reductibil la ele. Calitatea de persoană apare atunci când e posibil să intrăm în relații de un fel nou cu un organism – de felul relațiilor personale. (În mod similar, altfel ne raportăm la o pictură figurativă decât la ceva perceput ca simplă distribuție de pigmenți.) Acest nou registru de relaționare atrage după sine un nou registru explicativ, în care răspunsul la întrebarea „de ce?" e căutat nu printre cauze, ci printre rațiuni și înțelesuri. Între persoane se stabilește un dialog: le cerem celorlalți să-și justifice conduita în fața noastră, așa cum și noi suntem obligați să ne justificăm conduita în fața lor. Un loc central în acest dialog îl ocupă conceptele de libertate, alegere și responsabilitate, care sunt nelalocul lor în descrierea comportamentului animal, așa cum conceptul de ființă umană este nelalocul lui în descrierea compoziției fizice a unei picturi, chiar dacă în ea e reprezentată o ființă umană.

În descrierea relației dintre persoane și corpurile lor, o altă reflecție ne poate fi de ajutor, reflecție ce a fost

conturată mai întâi de Kant şi subliniată apoi de Fichte, Hegel, Schopenhauer şi o amplă serie de filozofi, până la Heidegger, Sartre şi Thomas Nagel. Ca subiect conştient de sine, am o anumită perspectivă asupra lumii. Lumea îmi *pare* într-un anumit fel, această „părere" definind perspectiva mea unică. Orice fiinţă conştientă de sine are o astfel de perspectivă, căci asta înseamnă a fi subiect al conştiinţei. Când vorbesc despre lume în termeni ştiinţifici însă, descriu exclusiv obiecte. Descriu starea de fapt şi legile cauzale care o guvernează. Această descriere nu depinde de o perspectivă anume. Ea nu conţine cuvinte precum *aici*, *acum* sau *eu*: şi deşi e menită să explice felul în care lucrurile par, ea face apel la o teorie a felului în care ele sunt. Pe scurt, subiectul este, în principiu, inobservabil de către ştiinţă, nu pentru că ar exista într-un alt tărâm, ci pentru că nu face parte din lumea empirică. El se află la hotarul lucrurilor, asemeni unui orizont, şi nu poate fi niciodată perceput „din partea cealaltă", din partea subiectivităţii. Face el parte cu adevărat din lumea reală? Întrebarea este, fără îndoială, prost formulată, căci ea interpretează greşit gramatica profundă a autoreferinţei şi a pronumelui reflexiv. Când mă refer la mine însumi, nu mă refer la un alt *obiect* care s-ar ascunde, să zicem aşa, în căptuşeala lui Roger Scruton cel observabil. Referinţa la sine nu trimite la un sine cartezian, ci la un lucru, lucrul acesta care sunt eu, şi anume un obiect cu o perspectivă subiectivă.

Nu ne este permis să transformăm „sinele" într-un obiect de referinţă distinct. Nici nu putem accepta – dată fiind forţa argumentului lui Wittgenstein împotriva limbajului privat – ideea că stările noastre mentale au trăsături inaccesibile celorlalţi care definesc, într-un fel sau altul, ceea ce sunt ele

cu adevărat şi în mod esenţial.[42] Cu toate acestea, rămâne adevărat că referinţa la sine afectează radical felul în care oamenii se raportează unii la alţii. Odată disponibile, atribuirea unui sine şi referinţa la sine devin principalele căi de acces la ceea ce gândim, intenţionăm şi suntem. Ele ne permit să ne raportăm unii la alţii ca subiecţi, şi nu doar ca obiecte; tocmai acesta este miezul acelor idei cărora Nietzsche le făcea o genealogie pseudoştiinţifică: ideea de responsabilitate, răspundere, vinovăţie, laudă şi vină. Raportându-mă la Ana în acest fel, mă plasez faţă în faţă cu ea: fiinţa ei esenţială ca persoană „răsare" din realitatea ei corporală, la fel cum chipul răsare din petele colorate de pe pânză.

---

[42] Deşi trebuie să remarcăm tenacitatea opiniei potrivit căreia calitatea (*quale*) resimţită a unei stări mentale are valoarea unui *fapt*, observabil din interior, nu şi din exterior, şi care este intim legat de natura esenţială a acelei stări. Mi se pare că ideea de *qualia* e o ipoteză goală de conţinut, o rotiţă care nu învârte nimic în mecanism, cum ar zice Wittgenstein. Într-un eseu interesant, Ned Block – unul dintre cei mai sofisticaţi susţinători ai ideii în literatura actuală – susţine însă că Wittgenstein admite fără să vrea existenţa acestor *qualia*, într-o formă care contravine spiritului filozofiei lui. Vezi Ned Block, „Wittgenstein and Qualia", *Philosophical Perspectives* 21, nr. 1, 2007, pp. 73–115. Dezbaterea depăşeşte cu mult sfera de interes a prelegerilor de faţă, aşa că nu pot decât să trimit cititorul la expunerea strălucită a lui Michael Tye (un susţinător la fel de sofisticat al ideii de *qualia*) din The Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/qualia. Poziţia mea poate fi găsită în „The Unobservable Mind", MIT Technology Review, 1 febr. 2005, https://www.technologyreview.com/s/403673/the-unobservable-mind/.

INTENȚIONALITATE

Într-o serie de cărți și articole, Daniel Dennett a susținut ideea potrivit căreia ființele umane sunt „sisteme intenționale” – organisme cu stări intenționale ce sunt conectate sistematic.[43] Comportamentul sistemelor intenționale poate fi explicat sau prezis prin atribuirea de „atitudini propoziționale”, cu alte cuvinte, prin descrierea lor ca sisteme ce reprezintă lumea și, totodată, caută să o schimbe. Nu toate sistemele intenționale sunt umane. Unele animale prezintă stări intenționale; poate și computerele, odată ajunse la gradul de sofisticare prezis de Turing, o vor face. Dennett însuși adoptă o atitudine tolerantă, admițând că orice poate fi un sistem intențional dacă, tratându-l ca atare, ne ajută să-i prezicem întrucâtva comportamentul. Astfel, chiar și un termostat e un sistem intențional, în opinia lui.[44] Dennett adoptă această linie de argumentare pentru a face loc unei „genealogii” a intenționalității, care să explice proprietatea unei stări mentale de a fi „despre” ceva pornind de la simple mecanisme de retroacțiune (*feedback*) ce acționează clar în lumea fizică obișnuită. Dar nu suntem obligați să-l urmăm pe Dennett în această privință. Oricare ar fi genealogia intenționalității, trebuie să recunoaștem diferența foarte reală dintre un comportament cauzat de și care reflectă o stare intențională, pe de-o parte, și un comportament ce nu e cauzat în acest fel, pe de alta.

---

[43] D.C. Dennett, „Intentional Systems”, *Journal of Philosophy* 68, 1971, retipărit în *Brainstorms*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1978.

[44] Vezi, de pildă, D.C. Dennett, *Kinds of Minds*, Weidenfeld, London, 1996, p. 34. [Trad. rom.: D.C. Dennett, *Tipuri mentale: O încercare de înțelegere a conștiinței*, Humanitas, București, 2008 (n. tr.).]

Intuiţia originală a lui Brentano a fost interpretată de filozofii care i-au urmat ca însemnând că o stare intenţională se bazează pe un act de referinţă care poate eşua sau pe un gând care poate fi fals.[45] Putem atribui o astfel de stare doar acolo unde există posibilitatea unui eşec referenţial. Animalele dau dovadă de intenţionalitate prin credinţele şi dorinţele lor; ba chiar ar putea poseda acel soi de intenţionalitate ne-propoziţională prin care un obiect e prezent „în faţa minţii" şi vizat mental – ca atunci când un câine latră *la* un intrus, fie că el există sau nu. E cu siguranţă adevărat că suntem sisteme intenţionale şi că această trăsătură se datorează organizării noastre biologice. Creierele noastre nu sunt doar dispozitive menite să medieze între stimul şi răspuns, ci instrumente care ne permit să reflectăm asupra lumii şi să o percepem şi care, uneori, ne fac să reflectăm şi să o percepem greşit.

Totuşi, când vorbesc despre emergenţa personalităţii şi a conştiinţei de sine, nu mă refer doar la această caracteristică familiară a condiţiei umane. Ci mă refer, aşa cum remarca şi Dennett[46], la un nivel mai înalt al intenţionalităţii, care este greu de imaginat la alte animale şi care, în mod cert, nu a fost simulat de un computer.

Un câine îşi percepe stăpânul ca pe ceva viu, capabil de contact vizual; dar gândul că stăpânul lui e un „subiect al conştiinţei", capabil de contact personal (*I-contact*), nu intră în repertoriul lui mental. Dimpotrivă, noi, oamenii,

---

[45] Vezi eseul clasic al lui R.M. Chisholm, „Sentences about Believing", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, nr. 1, 1955–1956, pp. 125–148. Este însă greu de crezut că această interpretare reprezintă corect intuiţia lui Brentano. Vezi Barry Smith, *Austrian Philosophy*, Open Court, LaSalle, Illinois, 1994.

[46] D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Allen Lane, London, 1991.

reacţionăm *ca* sisteme intenţionale atât faţă de cei ca noi, cât şi faţă de animale, recunoscând că există o distincţie între cum stau lucrurile în lume şi cum par ele altor observatori, şi adoptând „poziţia intenţională" pe care tot Dennett a prezentat-o într-o altă serie de cărţi şi articole[47]. Dar odată ce admitem existenţa poziţiei intenţionale – a acelei poziţii care interpretează comportamentul altor fiinţe în funcţie de atitudinile propoziţionale exprimate în el – suntem obligaţi să admitem un nivel mai înalt (mai complex conceptual) al intenţionalităţii. Atitudinea noastră faţă de un câine e aceea faţă de o făptură cu credinţe şi dorinţe; pe când atitudinea noastră faţă de o fiinţă umană obişnuită e aceea faţă de o făptură care *atribuie* credinţe şi dorinţe sieşi şi altora şi, prin urmare, şi nouă.

Recunoscând că alţii au o astfel de perspectivă asupra noastră, devenim răspunzători pentru ceea ce gândim şi facem şi încercăm să ne înţelegem şi să ne raportăm unii la alţii ca subiecţi conştienţi responsabili, fiecare cu o perspectivă unică, ce se regăseşte în toate gândurile şi acţiunile noastre. Când descriu această perspectivă personală ca fiind o trăsătură „emergentă" a organismului, nu ofer o teorie a naturii ei – aşa cum nu fac o teorie a imaginii atunci când spun că ea răsare din semnele fizice în care o putem observa. Tot ce vreau să spun e că, la un anumit nivel de complexitate, dobândim capacitatea de a-i privi pe alţii şi de a ne privi pe noi înşine într-un fel prin care ni se deschide o altă lume decât cea descrisă de biologia evoluţionistă. Această altă lume este lumea în care

---

[47] D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, Mass.,1987.

trăim – *Lebenswelt*, cum o numea Husserl –, o lume a atitudinilor interpersonale.[48]

EMERGENȚĂ ŞI MATERIALISM

Reducţionişti intransigenţi ar putea răspunde în felul următor: proprietăţile emergente, vor susţine ei, nu sunt ceva „în plus" faţă de proprietăţile fizice în care le observăm. Aspectul unei picturi, de pildă, apare automat atunci când formele şi culorile sunt aplicate pe pânză, orice altă aplicare a aceloraşi forme şi culori producând acelaşi aspect. Aspectul e „o simplă aparenţă", fără nici o realitate în afara petelor de culoare în care poate fi văzut. La fel stau lucrurile şi cu personalitatea, care nu este ceva în plus faţă de organizarea biologică în care o percepem, de vreme ce toate trăsăturile ei sunt generate de biologia corpului, fără să fie nevoie de vreun alt factor.

---

[48] Poziția mea e oarecum similară cu cea adoptată de P.F. Strawson în „Freedom and Resentment", în cartea sa *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, pp. 1–28. Spre deosebire de Strawson, cred însă că ființa umană este cu adevărat reprezentată în atitudinile noastre interpersonale şi greşit reprezentată în acele atitudini pe care Strawson le numeşte „obiective". Intenționalitatea de ordin mai înalt despre care vorbesc – care desemnează capacitatea de a forma reprezentări mentale despre reprezentări mentale (proprii sau ale altora) – a fost descrisă, în studii psihologice importante publicate de Alan Leslie şi alții, sub numele de „metareprezentare". Vezi, de exemplu, A. Leslie şi D. Roth, „What Autism Teaches Us about Metarepresentation", în *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*, ed. S. Baron-Cohen, H. Tager Flusberg şi D. Cohen, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Răspunsul acesta este de fapt lipsit de relevanţă. Căci argumentul priveşte ceea ce Hegel ar numi o „trecere de la cantitate la calitate”. Adăugarea treptată de pete colorate pe pânză produce la un moment dat un chip uman, oferindu-ne prilejul să observăm ceea ce Wittgenstein numea „licărirea unui aspect”[49]. Din acest moment, nu numai că vedem altfel pânza: reacţionăm la ea într-un mod diferit. Găsim raţiuni pentru aranjamentul petelor colorate ce n-ar fi fost pertinente înainte şi facem o distincţie între cei care înţeleg tabloul şi cei care nu-l înţeleg. Tabloul îşi găseşte locul într-un *alt context*, într-un alt registru de înţelegere şi explicaţie decât cel care are de-a face cu nişte pete colorate pe o pânză. Acelaşi lucru se întâmplă atunci când, în urma unor etape progresive, oricare ar fi ele, un organism traversează prăpastia dintre animal şi personal şi astfel răsare aspectul unei conştiinţe de sine libere. Totul în comportamentul său apare astfel într-o lumină nouă. Organismul respectiv poate şi chiar trebuie să fie înţeles într-un fel nou, folosind concepte ce-l situează în reţeaua răspunderii personale.

Există o replică interesantă ce poate fi dată poziţiei adoptate de mine cu privire la natura emergentă a persoanei umane – o replică ce preia şi dezvoltă un argument al lui Paul Churchland în favoarea „materialismului eliminativ”.[50] Churchland e de părere că „psihologia populară”, în care

---

[49] Vezi Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford University Press, Oxford, 1953, partea a 2-a, secţiunea xi. [Trad. rom.: Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, Humanitas, Bucureşti, 2013 (n. tr.).]

[50] Paul Churchland, „Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, în *Mind and Cognition*, ed. W. Lycan, Basil Blackwell, Oxford, 1990, pp. 206–221.

atitudinile propoziţionale joacă un rol major, este o veritabilă *teorie* a comportamentului uman – care, însă, se poate dovedi falsă. La urma urmelor, psihologia populară se ocupă doar de un segment mic al mentalităţii umane, neavând o teorie despre rememorare sau construirea unei imagini, despre coordonarea vizual-motorie, despre somn şi nenumărate alte aspecte vitale ale minţii. Orice teorie care ar promite să explice aceste lucruri, egalând sau întrecând, totodată, puterea de predicţie a conceptelor noastre mentale obişnuite, ar lua locul psihologiei populare la fel cum teoria relativităţii a luat locul mecanicii newtoniene. De dragul simplităţii, am putea continua să recurgem la psihologia populară, aşa cum încă recurgem la mecanica newtoniană; dar asta n-ar schimba cu nimic faptul că presupoziţiile ei ontologice s-ar putea dovedi nefondate. În creier au loc procese care au potenţialul de a purta informaţii. Dar poate că adevărata teorie a comportamentului nostru nu face referire la credinţe, dorinţe, intenţii şi percepţii. Churchland susţine că avem motive să credem că am putea ajunge la această concluzie şi că, de fapt, ştiinţele cognitive se îndreaptă deja în această direcţie. Psihologia populară ar putea sfârşi ca simplu *façon de parler*.

Părerea mea e că fenomenele prezise de Churchland nu vor elimina atitudinile propoziţionale, la fel cum teoria fizicalistă a imaginii, preocupată de distribuţia pigmenţilor, nu va elimina imaginile pictate. Să presupunem că adevărata teorie a motivelor Anei, atunci când mă ajută din compasiune, vorbeşte doar de unele procese digitale care au loc în creierul ei şi de reacţiile musculare ce le însoţesc. Nu am nici un fel de reacţie emoţională faţă de acele procese localizate în creierul Anei: ele nu ar putea fi vizate de emoţiile pe care le îndrept spre ea, fiind cel mult un obiect al curiozităţii ştiinţifice. Obiectul intenţional al reacţiei mele faţă de Ana – obiectul pentru care am anumite *sentimente*,

gânduri şi *intenţii* în clipa în care întâlnesc comportamentul ei – trebuie descris în termenii psihologiei populare. Doar *astfel descris*, comportamentul ei îmi poate stârni emoţii. La rândul lor, *doar astfel descrise*, emoţiile mele pot fi obiecte pentru Ana. Ce-i drept, observând relaţiile dintre noi, unei terţe părţi i-ar fi mai uşor să dea o explicaţie în termeni neurofiziologici decât să atribuie atitudini propoziţionale. Însă noi nu suntem în poziţia acelei terţe părţi. O înţeleg pe Ana ca fiind motivată în exact acelaşi fel în care sunt motivat eu, motivele fiindu-mi date în conştiinţă numai în termeni popular-psihologici. Structura relaţiilor mele cu Ana are la bază presupoziţia că amândoi conceptualizăm propriul comportament şi comportamentul celuilalt în termeni personali. Neurofiziologia poate da o teorie completă a ceea ce noi conceptualizăm în acest fel, dar recursul la teoria respectivă n-ar putea decât să ne schimbe comportamentul, astfel că ea se dovedeşte strict inutilă *pentru noi* în încercarea de a ne înţelege reciproc şi de a reacţiona unul la celălalt. Ceea ce încercăm să descriem atunci când descriem relaţii personale se dezvăluie *doar* la suprafaţa interacţiunii personale. Personalul eludează biologicul, aşa cum chipul din imagine eludează teoria pigmenţilor. Personalul nu este o *adăugire* la biologic, ci răsare *din* el, cam în acelaşi fel în care chipul răsare din petele colorate de pe pânză.

PERSOANA ŞI SUBIECTUL

Mai există un motiv, chiar mai interesant, pentru a crede că persoana nu poate fi eliminată din discuţia noastră despre natura umană, şi anume interdependenţa dintre conceptul de persoană şi acela de subiect. Reacţia mea faţă de tine depinde de cunoaşterea faptului că te identifici la persoana

întâi, ca şi mine. Practica de a da, de a primi şi de a examina critic motivele unei acţiuni depinde de autoatribuirea acelor motive. Iar în general, toate reacţiile noastre interpersonale se bazează pe convingerea că şi ceilalţi îşi atribuie credinţe, atitudini, motive şi emoţii. Atunci când îmi exprim resentimentul faţă de tine, o fac pentru că ai avut intenţia clară de a-mi face rău, ceea ce înseamnă că ţi-ai atribuit în mod conştient o asemenea intenţie. Îmi exprim resentimentul sub forma unor acuzaţii îndreptate către *tine*, cărora mă aştept să le răspunzi printr-o mărturisire sau printr-o pledoarie la persoana întâi. Cei care răspund unei acuzaţii vorbind despre ei înşişi la persoana a treia fie sunt nebuni, fie caută să ocolească pricina.

Pentru a ne putea raporta ca de la eu la eu, autoatribuirile noastre trebuie să respecte logica persoanei întâi. Pentru a putea cu adevărat să ne identificăm drept „eu", şi nu drept „el" sau „ea", trebuie să ne atribuim stări intenţionale în mod nemijlocit, fără nici o bază şi prin prerogativa persoanei întâi. Dar această prerogativă a persoanei întâi e prevăzută de logica psihologiei populare. Faptul că cineva ştie nemijlocit şi fără nici o bază care-i sunt intenţiile este o caracteristică a conceptului de intenţie. Nici unul dintre conceptele mobilizate de ştiinţele creierului nu are această caracteristică: prin urmare, ştiinţele creierului n-ar putea înlocui psihologia populară în conştiinţa persoanei întâi fără ca acea conştiinţă să înceteze a mai fi o adevărată conştiinţă de sine. Rezultă de aici că ştiinţele creierului nu se pot substitui cunoaşterii de sine, care joacă un rol de neînlocuit în relaţiile interpersonale. Dacă ele ar reuşi vreodată să înlocuiască psihologia populară, lumea relaţiilor interpersonale s-ar prăbuşi cu desăvârşire. Conceptul de persoană, dimpreună cu ideea de conştiinţă a

persoanei întâi ce-l însoţeşte fac parte din *fenomen* şi nu trebuie eliminate de către ştiinţa care-l explică.

Personalitatea, aşa cum am prezentat-o eu, e o trăsătură adaptativă, şi toate studiile care evidenţiază contribuţia culturii la procesul evolutiv pot fi luate drept confirmări ale acestui adevăr.[51] O fiinţă dotată cu personalitate dispune de modalităţi prin care poate solicita ajutorul şi cooperarea altora, îi poate influenţa, poate învăţa de la ei şi îi poate instrui, modalităţi ce sunt extrem de receptive la orice modificare a circumstanţelor exterioare şi a scopurilor interioare. Dacă, printr-o serie de paşi succesivi, un grup de gene poate face „trecerea de la cantitate la calitate" ce culminează cu apariţia personalităţii, el dobândeşte un imens avantaj evolutiv. Pentru el se luptă acum, pe tărâmul însorit al acţiunii raţionale, un cavaler în armură ce-şi are propriile motive solide pentru a apăra interesele prietenilor, familiei şi descendenţilor. Personalitatea nu are nevoie de strategiile implantate în gene pentru a fi înclinată spre altruism, iertare şi cultivarea virtuţii: dacă e adevărat ce spune Kant, motivaţia pentru toate aceste lucruri e de găsit în însuşi faptul conştiinţei de sine.[52]

Trecând în revistă numeroasele eforturi de a descrie, măcar în parte, ceea ce este distinctiv la condiţia umană – folosirea limbajului (Chomsky, Bennett), dorinţele de ordinul doi (Frankfurt), intenţiile de ordinul doi (Grice), convenţiile

---

[51] De exemplu, Robert Boyd şi Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, şi Kim Sterelny, *Thought in a Hostile World*, op. cit.

[52] Dacă *doar* Kant ar fi de această părere, ar fi loc de scepticism. Ideea e însă împărtăşită de mulţi, de la Kant, Fichte, Hegel şi Schopenhauer până la Shaftesbury, Smith, Hutcheson şi Hume, precum şi de numeroşi filozofi contemporani.

(Lewis), libertatea (Kant, Sartre), conştiinţa de sine (Kant, Fichte, Hegel), râsul şi plânsul (Plessner), capacitatea de învăţare culturală (Tomasello) –, vă veţi convinge că fiecare dezvăluie o latură doar a ceea ce constituie o reuşită unică şi unitară.[53] Nimic din teoria evoluţiei, fie în forma ei darwiniană originală, fie în cea a geneticii lui Fisher, nu exclude saltul de la un model de explicaţie şi înţelegere la altul. A crede că schimbarea treptată e incompatibilă cu diviziunile radicale înseamnă a înţelege greşit ce a vrut Hegel să spună prin trecerea de la cantitate la calitate. Nu există etape intermediare între animalul conştient şi animalul conştient de sine, aşa cum nu există etape intermediare între formele în care nu poţi vedea nici un chip şi cele în care poţi. Odată apărută pe scenă însă, făptura conştientă de sine cunoaşte un tip de adaptare ce o va face să populeze pământul şi să-l supună finalităţilor sale. Cum ştim însă prea bine, nu toate acele finalităţi vor fi adaptative.

VERSTEHEN ŞI CREDINŢĂ

Dacă ne întoarcem acum la chestiunea naturii umane, vom fi mai bine pregătiţi să spunem câte ceva despre genul

---

[53] Chomsky, *Language and Mind*, ed. cit.; Jonathan Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976; Harry G. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy* 68, nr. 1, 1971, pp. 5–20; H.P. Grice, „Meaning", *Philosophical Review* 66, nr. 3, 1957, pp. 377–388, precum şi multele continuări ale articolului; David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

căruia îi aparţinem. Suntem genul de fiinţe care se raportează la membrii aceluiaşi gen prin atitudini interpersonale şi prin autoatribuirea de stări mentale. Dar stările intenţionale ale unei făpturi reflectă repertoriul ei conceptual. Pentru a înţelege emoţiile tale, trebuie să ştiu cum conceptualizezi lumea. Nu e suficient să descriu comportamentul tău ca şi când ar fi o reacţie faţă de lume-aşa-cum-ar-fi-ea-descrisă-de-ştiinţă. Există concepte – cum ar fi cel de ornament, melodie, datorie sau libertate – care ne îndrumă stările mentale, dar care nu pot juca nici un rol într-o teorie explicativă, deoarece ele împart lumea în categorii greşite de gen. Conceptul de persoană e şi el un astfel de concept, ceea ce nu înseamnă că nu există persoane, ci mai degrabă că o teorie ştiinţifică dedicată lor le va clasifica împreună cu alte lucruri – cu primatele sau mamiferele, de pildă – şi nu va fi o teorie ştiinţifică a tuturor genurilor de persoane. (De exemplu, nu va fi o teorie a persoanelor juridice, a îngerilor sau a lui Dumnezeu.) Aşadar, genul de care ţinem este definit printr-un concept care nu figurează în ştiinţa biologiei umane. Aceasta din urmă ne tratează ca obiecte mai degrabă decât ca subiecţi, iar caracterizările pe care le dă reacţiilor noastre nu sunt descrieri a ceea ce simţim. Studiul *genului* nostru cade în sarcina acelor discipline, *Geisteswissenschaften*, care nu sunt deloc ştiinţe, ci „umanioare” – cu alte cuvinte, exerciţii de *Verstehen*, acel tip de înţelegere sau interpretare ce apare în discuţia mea anterioară despre râs.

Am arătat că deşi noi, fiinţele umane, aparţinem unui gen, acest gen nu poate fi caracterizat în termeni pur biologici, ci doar în termeni ce fac în mod esenţial referire la reţeaua de reacţii interpersonale. Aceste reacţii ne leagă unii de alţii, fiind totodată o deschidere spre (chiar dacă nu şi o conexiune cu) persoane ce nu ţin de lumea asta şi nici de trup. Ideea aceasta ar putea isca nelinişti metafizice în

cititor. La urma urmelor, cum e posibil să fiu membru al unei specii şi totodată să aparţin unui gen care este definit nu prin organizarea lui biologică, ci prin capacităţile lui psihosociale? Ne-ar fi de folos să ne întoarcem aici la cazul imaginii. O imagine e o suprafaţă ce prezintă ochiului instruit obişnuit un aspect al unui lucru reprezentat. Acesta este genul căruia îi aparţin imaginile şi ştim că printre membrii acestui gen se numără o mare diversitate de obiecte: pânze, foi de hârtie, ecrane de computere, holografii ş.a.m.d. Complexitatea comportamentală necesară pentru a avea reacţii interpersonale, pentru a nutri gânduri la persoana întâi şi pentru a cere, sieşi şi altora, să răspundă pentru schimbările produse în lume este observabilă doar la membrii unui anume gen natural – acela al lui *Homo sapiens sapiens*. Dar oare nu am putea să ne imaginăm alte fiinţe, membri ai unei alte specii sau care nu aparţin nici unei specii biologice, ce prezintă aceeaşi complexitate şi care sunt în stare să stabilească cu noi un raport ca de la eu la eu? Dacă răspunsul este da, atunci aceste fiinţe ne sunt părtaşi la rânduiala lucrurilor şi există un gen de care ţinem deopotrivă.

Oamenii religioşi, ţinând la credinţa lor, ţin totodată şi la acest adevăr profund şi tulburător despre condiţia umană. Nu le e deloc greu să înţeleagă că fiinţele umane se disting de alte animale prin libertate, conştiinţă de sine şi responsabilitate. Şi au la îndemână o rezervă întreagă de poveşti şi doctrine cu care să pătrundă înţelesul acelor adevăruri. Dar chiar şi fără religie, adevărurile acestea tot adevăruri rămân, şi una din sarcinile filozofiei în vremurile noastre e să ne arate că aşa stau lucrurile. Pe de altă parte, raţionamentele filozofice adesea pătrund în vieţile muritorilor de rând pe căi doctrinare, una dintre problemele cu care se confruntă un credincios fiind aceea de a înţelege

relaţia precisă dintre concluziile filozofiei şi premisele credinţei.

Problema aceasta nu e deloc nouă. Platon a presimţit-o şi influenţa lui poate fi desluşită la al-Fārābī atunci când acesta susţine că adevărurile livrate intelectului de către filozofie sunt puse la dispoziţia imaginaţiei de către credinţa religioasă.[54] Această idee, dezvoltată de Avicenna şi Averroes, a intrat în conştiinţa Europei medievale. În scrierile lui Averroes, ea se învecinează cu erezia „dublului adevăr": erezia de a crede că raţiunea justifică un lucru, iar credinţa un altul, incompatibil cu primul. Pusă pe seama zavergiului de Siger din Brabant, această idee eretică a atras critica necruţătoare a lui Toma d'Aquino. E genul de idee ce n-ar fi pe placul nici unui filozof modern. Remarca lui al-Fārābī e însă mai cumpătată şi spune doar că adevărurile ce pot fi descoperite de raţiune pot fi totodată dezvăluite – dar într-o altă formă, mai imagistică sau mai metaforică – ochiului credinţei. Cei care nu pot ajunge la adevărurile complexe ale teologiei pe calea argumentului logic le pot, totuşi, înţelege cu ajutorul imaginaţiei, prin ritual şi rugăciune, trăind după canoanele unei cunoaşteri pe care însă nu o pot traduce în limbaj argumentativ.

Efortul filozofic pe care l-am schiţat trebuie completat printr-un efort al imaginaţiei. Pentru credincios, efortul acesta a fost deja împlinit; însă pentru sceptic, el trebuie reînnoit. Adevărul filozofic care spune că genul nostru nu este o categorie biologică e alungat şi ascuns vederii de „clarantismul"[55] scientist (cu expresia nimerită a lui J.L.

---

[54] Al-Fārābī, *Fi Tahsīl as-Sa'ādah*, citat în Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 9.

[55] Termen inventat ce urmează aceeaşi regulă de formare ca şi cuvântul „obscurantism", dar care i se opune acestuia ca sens: în loc de o atitudine refractară faţă de orice formă de progres, „clarantismul"

Austin). Îl putem aduce înapoi prin poveşti, imagini şi evocări, cam aşa cum Milton a făcut să apară adevărul condiţiei noastre din materiile prime oferite de cartea Genezei. Alegoria lui Milton nu e doar un portret al genului uman; este o invitaţie la generozitate. Ne arată ce suntem şi la ce înălţimi trebuie să ne ridicăm. În acelaşi timp, ea stabileşte un standard al artei. Dacă dăm la o parte religia, filozofia şi scopurile mai înalte ale artei, nu facem decât să-i lipsim pe oamenii obişnuiţi de chipurile în care îşi pot reprezenta distincţia. Natura umană, la înălţimea căreia sperăm cândva să ne ridicăm, devine mai degrabă un nivel la care trebuie să ne coborâm. Reducţionismul biologic promovează această coborâre de nivel, ceea ce explică atracţia facilă pe care o exercită asupra multora. El face ca cinismul să pară respectabil, iar degenerescenţa şic. Ne aboleşte genul – şi, dimpreună cu el, generozitatea.

2
RELAŢIILE UMANE

După cum ştim de la Kant încoace, gândurile la persoana întâi singular sunt definitorii pentru viaţa unei

---

(*clairantism*) ar numi, aşadar, o glorificare a progresului şi a explicațiilor de tip ştiinţific. Ambele cuvinte sunt peiorative (n. tr.).

persoane, de unde şi credinţa noastră în libertate şi în apelul la raţiune. Potrivit lui Stephen Darwall, la fel de importante sunt şi gândurile la persoana a doua singular – gândurile despre persoana în faţa căreia răspund sau căreia îi sunt adresate raţiunile mele. Viaţa morală depinde de ceea ce Darwall numeşte „perspectiva persoanei a doua" – cu alte cuvinte, de perspectiva cuiva ale cărui raţiuni şi conduită sunt îndreptate către alţii.[56] În capitolul de faţă, doresc să dezvolt această idee.

Când ofer unei alte persoane un motiv sau o raţiune pentru a acţiona, pornesc de la presupunerea că deţin poziţia, autoritatea şi competenţa necesare pentru a o face. Totodată, îi confer celuilalt poziţie, autoritate şi competenţă. Şi asta nu pentru că i-aş atrage atenţia asupra vreunei raţiuni care ar exista independent, în natura lucrurilor. Dialogul moral este acela în care *eu* îţi ofer *ţie* raţiuni şi în care acestea capătă greutate pentru tine tocmai în virtutea gestului meu. Să presupunem că m-ai călcat pe picior. Există o raţiune pentru care ar trebui să-ţi iei piciorul de pe al meu – şi anume că mi-ar trece durerea. Dar există şi o raţiune pe care ţi-o pot oferi eu şi care are o cu totul altă autoritate – şi anume că nu vreau să-mi stai pe picior. Această raţiune porneşte de la mine către tine, iar forţa ei derivă din presupoziţia, împărtăşită de amândoi, că eşti răspunzător în faţa mea pentru acţiunile tale voluntare în măsura în care ele mă afectează.

Relaţia Eu–Tu a fost discutată în detaliu într-o carte celebră de Martin Buber, filozof şi teolog evreu activ între cele două războaie mondiale, ale cărui idei au fost foarte

---

[56] Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint*, Harvard 6, Cambridge, 2006.

influente în cercurile literare ale vremii.[57] Buber a trecut însă cu vederea faptul că relaţia Eu–Tu defineşte toate aspectele vieţii morale. Tocmai asta şi-a propus Darwall să arate, şi anume că normele morale îşi trag forţa, în ultimă instanţă, din raţiunile de persoana a doua la care fac apel; de asemenea, că relaţiile care cer şi fac posibilă judecata morală au la bază perspectiva persoanei a doua; şi că, în final, conceptele vitale ale vieţii morale – cum ar fi responsabilitatea, libertatea, vinovăţia şi vina – capătă un sens tocmai datorită relaţiei Eu–Tu, care presupune oferirea şi primirea de raţiuni. Adoptând şi adaptând un argument celebru al lui Peter Strawson, Darwall arată că emoţii precum resentimentul, vinovăţia, recunoştinţa şi mânia nu sunt versiuni umane ale unor reacţii observabile şi la alte animale, ci mai degrabă modalităţi prin care nevoia de responsabilitate, născută spontan din interacţiunea unor fiinţe ce se pot (re)cunoaşte ca „eu", se traduce în limbajul sentimentelor.[58] La rădăcina acestor emoţii se află credinţa în libertatea celuilalt, o credinţă ireductibilă, de vreme ce nu putem renunţa la ea fără să încetăm să fim ceea ce suntem în mod fundamental. Căci suntem doar ceea ce suntem unii pentru alţii – relaţia este înscrisă în însăşi ideea de persoană umană, care nu e altceva decât o persoană întâi prinsă în perspectiva persoanei a doua precum un fragment de magnetită într-un câmp magnetic.

---

[57] Martin Buber, *Ich und Du*, 1923, ed. engl. *I and Thou*, trad. Ronald Gregor Smith, Scribner, New York, 1937. [Trad. rom.: *Eu şi Tu*, Humanitas, Bucureşti, 1992, 2022 (n. tr.).]

[58] Peter Strawson, „Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962.

CAZUL PERSOANEI ÎNTÂI

Adevărul moral conform căruia obligaţiile noastre derivă din relaţia Eu–Tu are ca fundament un adevăr metafizic, şi anume că sinele este un produs social. Doar în măsura în care intrăm în relaţii libere cu alţii putem să ne cunoaştem pe noi înşine la persoana întâi. Argumentele în favoarea acestei concluzii metafizice sunt numeroase, dar două mă atrag în mod special. Unul este argumentul privitor la limbaj, asociat cu Wittgenstein; celălalt este argumentul recunoaşterii, de origine hegeliană. Ambele ar merita o expunere amănunţită, de lungimea unei cărţi întregi, dar aici trebuie să mă mulţumesc cu o foarte sumară recapitulare, pentru a sugera că, *dacă* aceste argumente sunt valide, moralitatea relaţiei Eu–Tu are toată fundamentarea metafizică de care are nevoie.

Argumentul privitor la limbaj ne spune că afirmaţiile făcute la persoana întâi se bucură de un statut special. Dacă sufăr, nu trebuie să aflu că sufăr: ştiu acest lucru fără să mă bazez pe nimic. A folosi această expresie („eu sufăr") în orice alt fel înseamnă pur şi simplu a o înţelege greşit. În special, înseamnă a înţelege greşit cuvântul „eu". Acesta îşi primeşte înţelesul pornind de la regula conform căreia sinceritatea şi adevărul coincid;[59] un vorbitor care nu o

[59] Aluzie la teoria actelor de limbaj a lui John Searle. În studiul său clasic, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge University Press, 1969), Searle distinge, în orice eveniment discursiv, trei aspecte ce pot interveni simultan: un act locuţionar (conţinutul propoziţional al unui enunţ cu sens), unul ilocuţionar (înţelesul adiţional pe care vorbitorul îl actualizează când rosteşte enunţul în cauză: de pildă, „E frig" poate fi o aserţiune despre vreme sau o cerere să închizi fereastra) şi unul perlocuţionar (efectul pragmatic vizat prin enunţul respectiv: să zicem, închiderea ferestrei). În analiza diverselor tipuri de acte ilocuţionare (comandă, aserţiune, întrebare, promisiune

respectă va folosi termenul *eu* cu sensul de *el* sau *ea*: vorbitorul respectiv ar dovedi astfel că nu a înţeles gramatica acestui caz special al persoanei întâi. A avea conştiinţa persoanei întâi vine din stăpânirea unui limbaj public şi, prin urmare, din recunoaşterea faptului că şi alţii folosesc cuvântul *eu* aşa cum o fac eu, pentru a exprima ceea ce gândesc şi simt în mod nemijlocit.

Argumentul lui Hegel este similar, cu toate că e formulat într-un limbaj foarte diferit. În starea naturală, în care sunt motivat doar de dorinţele şi nevoile proprii, sunt conştient, dar nu am încă un simţ al sinelui. În confruntarea cu celălalt, care debutează printr-o luptă pe viaţă şi pe moarte pentru supravieţuire, sunt nevoit să recunosc că sunt la rândul meu un altul pentru cel care îmi este mie *alter*. Hegel ne arată, printr-o gradaţie poetică, cum din această confruntare se conturează treptat momentul recunoaşterii reciproce, prin care fiecare ajunge să se cunoască drept conştiinţă de sine liberă prin recunoaşterea conştiinţei de sine libere ce-i stă în faţă. Sinele şi alteritatea sunt

---

etc.), Searle face apel la un număr de reguli pentru a putea evidenția funcțiile specifice fiecăruia. Printre aceste reguli se numără şi regula de „sinceritate”, care – în cazul unei aserțiuni, de pildă – spune că autorul acestui act ilocuționar crede (sincer) că respectiva afirmație corespunde realității (adevărului). De îndeplinirea acestei reguli – şi a altor reguli contextuale discutate de Searle – depinde succesul oricărui act ilocuționar (exprimarea reuşită a unei promisiuni, amenințări, declarații etc.). Pornind de la analiza lui Searle, Scruton vrea să sugereze că, în cazul unor afirmații de genul „Eu sufăr”, convergența dintre sinceritatea–vorbitorului şi adevărul sau realitatea durerii este şi mai strânsă decât în cazul unor aserțiuni de genul „Afară plouă”. Şi asta pentru că nu există nici o altă bază pentru emiterea respectivei secvențe lingvistice decât sinceritatea expresiei mele de durere – nimeni nu se poate uita pe geam să verifice dacă eu sufăr sau nu (n. tr).

conştientizate printr-un singur act de recunoaştere, care-mi dă capacitatea de a mă cunoaşte la persoana întâi şi, în acelaşi timp, mă obligă să recunosc calitatea ta de persoană întâi.[60]

Ambele argumente consfinţesc faptul că tipul acesta de cunoaştere la persoana întâi are un statut privilegiat – fiind nu atât o chestiune de observaţie, cât o capacitate spontană de a comunica, fără probe sau dovezi, care ne sunt credinţele, sentimentele, impresiile şi dorinţele. Tocmai pe această capacitate spontană se bazează relaţia Eu–Tu, iar termeni ca *eu* sau *tu* îşi capătă semnificaţia prin dialogul ce decurge de-aici. Dar oare descriu ei obiecte din lumea observabilă? Cu siguranţă, aceşti termeni exprimă punctul de vedere al subiectului; dar, cum am văzut, subiectul nu este un obiect, iar punctele de vedere sunt mai degrabă *asupra* lumii decât *în* lume. Să acceptăm, poate, că o ştiinţă a speciei umane n-ar trebui să-şi bată capul cu nişte pronume? Dar atunci cum ar putea o astfel de ştiinţă să abordeze şi să ia în serios viaţa morală, aşa cum o înţelegem *noi*?

Când vorbesc despre mine la persoana întâi, dau glas unor propoziţii pe care le afirm fără nici o bază şi despre care, într-un număr copleşitor de cazuri, nu mă pot înşela. Pot în schimb să mă înşel cu totul în privinţa acestei fiinţe umane care vorbeşte. Aşadar, cum pot fi sigur că vorbesc despre *însăşi această fiinţă umană*? Cum ştiu, de pildă, că sunt Roger Scruton, şi nu David Cameron în plin delir de grandoare? Poate că atunci când mă refer la mine mă

---

[60] Ambele argumente sunt expuse mult mai pe larg în cartea mea *Modern Philosophy*, Sinclair-Stevenson, London, 1994; reed. Bloomsbury, London, 2010, în capitolele 5, 20 şi 28. Argumentul lui Hegel apare extins, adaptat şi modificat în Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard UP, Cambridge, 1989.

raportez la cu totul altceva sau altcineva decât acea fiinţă la care te referi tu atunci când arăţi spre mine: poate că fac exact ceea ce spun şi mă refer la un *sine*, o entitate de care sunt conştient la modul imediat şi incontestabil.

Pe scurt: atunci când vorbim la persoana întâi, putem face declaraţii despre noi înşine, putem răspunde la întrebări şi emite raţionamente sau sfaturi de-o manieră care suspendă metodele normale de descoperire. Prin urmare, putem participa la dialoguri întemeiate pe ideea că, atunci când tu şi eu vorbim cu sinceritate, ceea ce spunem este demn de încredere: „spunem ce gândim". Acesta este miezul întâlnirii Eu–Tu. Dar asta nu înseamnă că ar exista vreo entitate obscură la care mă refer atunci când spun „eu" şi care s-ar ascunde privirii tale: sunt acest lucru pe care îl poţi observa şi care poate fi înţeles în două feluri – ca organism şi ca persoană. Când îmi spui „tu", mi te adresezi ca unei persoane şi-mi ceri să-ţi răspund ca un „eu".

SINE ŞI ALTERITATE

Kant a susţinut că viaţa morală ia naştere prin auto-identificarea subiectului ca „eu". Această idee a lăsat o impresie profundă asupra urmaşilor lui imediaţi, îndeosebi asupra lui Fichte şi Hegel. Însă auto-identificarea mea ca „eu", credeau ei, depinde într-un mod profund de întâlnirea mea cu alţii şi identificarea lor ca atare. Din eforturile idealiştilor post-kantieni de a formula această idee a luat naştere o lungă tradiţie pentru care relaţia dintre sine şi alteritate devine provocarea fundamentală a filozofiei, în această privinţă înlocuind vechea problemă, ieşită din uz, a relaţiei dintre suflet şi trup. Ba mai mult, relaţia dintre sine şi alteritate a fost asociată, printre alţii de către Hegel, cu

aceea dintre subiect şi obiect: dintre cel care observă şi cel care este observat.

Dacă aş fi un subiect pur, susţine Hegel, existând într-un vid metafizic, aşa cum îşi imagina Descartes, n-aş putea aspira niciodată la cunoaştere, nici măcar nu m-aş putea cunoaşte pe mine însumi, şi n-aş putea să tind către un scop anume.[61] Conştiinţa mea ar rămâne abstractă şi goală, o conştiinţă a nimicului. Dar eu nu stau doar la marginea lumii mele. Intru în acea lume şi-i întâlnesc şi pe alţii în ea. Eu sunt eu, pentru mine, pentru că – şi în măsura în care – eu sunt tu pentru un altul. Conştiinţa de sine depinde de recunoaşterea acordată sinelui de către celălalt. Rezultă că trebuie să am capacitatea dialogului liber prin care îmi asum responsabilitatea pentru prezenţa mea în prezenţa ta. Asta înseamnă să înţelegi cazul persoanei întâi. Şi tocmai pentru că înţeleg acest caz al persoanei întâi, am conştiinţa imediată a condiţiei mele. Poziţia care, pentru Kant, constituie premisa filozofiei, şi care este presupusă în orice raţionament, se sprijină la rândul ei pe o presupoziţie – şi anume presupoziţia referitoare la existenţa celuilalt, a aceluia faţă de care îmi încerc puterile prin competiţie şi dialog. „Eu" nu poate exista fără „tu", iar întâlnirea lor are loc în lumea obiectelor.

Kant demonstrează convingător în „Paralogismele raţiunii pure" că subiectul nu poate fi cunoscut cu ajutorul categoriilor intelectului. Cu alte cuvinte, nu putem, prin simplă introspecţie, să identificăm eul ca substanţă purtătoare de proprietăţi şi părtaşă la relaţii de cauzalitate.[62] A identifica subiectul în acest fel înseamnă a-l

---

[61] Vezi G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, introducere, partea A, cap. 4.

[62] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, partea a 2–a, cap. 1.

trata ca *obiect*. Greşeala lui Descartes a fost aceea că a privit subiectul ca pe un gen special de obiect, atribuindu-i o natură substanţială şi nemuritoare. Subiectul e un punct de vedere *asupra* lumii obiectelor, şi nu un element *înăuntrul* ei. În acest sens, Kant vorbeşte de „subiectul transcendental" – centrul conştiinţei, aflat dincolo de orice graniţe empirice. Expresia aceasta însă, adoptată mai târziu de Husserl, care i-a acordat un loc privilegiat în fenomenologie, pare să sugereze că am avea acces direct la tărâmul transcendental. Este preferabil, aşadar, să vorbim despre subiect ca despre un orizont, un hotar îngust al lumii, aşa cum ne apare ea.

Nefiind un ceva, subiectul nu este, cu toate astea, un nimic. A exista ca subiect înseamnă a exista altfel decât obiectele obişnuite. Înseamnă a exista la marginea lumii, abordând realitatea dintr-un punct anume pe orizont, pe care nimeni altcineva nu-l poate ocupa. Fiecare dintre noi abordează realitatea dintr-o poziţie care conferă gândurilor şi sentimentelor noastre un loc special, privilegiat. Ceea ce contează pentru mine cel mai mult îmi este *prezent* în gând, memorie, percepţie, senzaţie şi dorinţă, sau poate fi făcut prezent fără nici un efort investigativ. Mai mult decât atât, mă port ca şi cum ceilalţi îşi sunt la fel de prezenţi lor înşişi, capabili să răspundă direct întrebărilor mele şi să-mi spună, fără a cerceta, ce gândesc, ce simt şi ce intenţionează ei. De aceea ne putem adresa unul altuia la persoana a doua, eu ţie. Pe baza acestor fapte s-au edificat toate lucrurile importante pentru condiţia umană: responsabilitate, moralitate, instituţii, religie, iubire şi artă.

INTENŢIONALITATEA PLĂCERII

Stările noastre mentale sunt caracterizate prin intenţionalitate şi, prin urmare, depind de felul în care conceptualizăm lumea. Mai mult decât atât, nu putem presupune că emoţiile noastre vor rămâne neschimbate atunci când învăţăm să conceptualizăm obiectele lor într-o manieră nouă, aşa-zis „ştiinţifică". Aşa cum indignarea stârnită de o persoană mârşavă se risipeşte dacă ne-o reprezentam ca pe un mecanism care doar răspunde impulsurilor din sistemul nervos central, tot aşa iubirea erotică se stinge când obiectul ei e descris în jargonul pseudoştiinţific al sexologiei. A întreţine relaţii umane gratifiante – relaţii pe care le înţelegem şi pe care ne putem baza – înseamnă a ne conceptualiza reciproc pornind de la folosirea onestă a pronumelor „eu" şi „tu". Înseamnă a face distincţia între acţiunile libere şi cele silite, între comportamentele rezonabile şi cele nerezonabile, între zâmbete şi încruntări, promisiuni şi previziuni, remuşcare şi regret, şi tot aşa – în toate felurile complexe prin care descriem conduita şi reacţiile unei persoane ca fiind diferite de conduita şi reacţiile unui organism sau ale lumii inanimate.

Acesta este motivul pentru care povestea adaptării depănată de psihologii evoluţionişti rareori izbuteşte să explice relaţiile umane. Şi asta pentru că o asemenea poveste nu ia în considerare caracterul aspectual al stărilor noastre mentale („cum ne pare" ceva), înlocuind descrierile noastre intenţionale cu explicaţii ştiinţifice neutre ce ar putea fi la fel de bine aplicate unui câine sau unui cal. Nimic nu ilustrează mai bine această idee decât experienţa plăcerii. O teorie evoluţionistă a plăcerii ar arăta de ce anumite lucruri produc plăcere explicându-se avantajele reproductive aduse genelor celor care se bucură de ele. Ar evidenţia mecanismul din creierul uman ce acţionează de fiecare dată când plăcerea este resimţită şi care are funcţia

de a îndrepta organismul în direcţia repetării experienţei. Ar oferi o explicaţie a dependenţei, care se produce atunci când o gratificaţie cândva dificil de obţinut devine dintr-odată facilă, astfel încât calea spre plăcere e scurtcircuitată, ca să zicem aşa. Şi ar explica diferenţa dintre plăcerile constructive şi cele distructive, dat fiind că trăsăturile adaptative pot deveni nefavorabile adaptării pe măsură ce condiţiile se schimbă, aşa cum, de exemplu, slăbiciunea pentru dulciuri ce a asigurat supravieţuirea strămoşilor noştri ne condamnă pe noi azi la obezitate.

Dar nouă ne plac şi lucruri care nu au nici o semnificaţie evolutivă clară şi care sunt greu de pus într-o legătură directă cu vreo adaptare originară. Ne plac golful, glumele, ne place să ne umilim duşmanii; ne plac muzica, arta şi poezia; colecţionarea de timbre, observarea păsărilor în habitatul lor natural şi *bungee jumping*-ul. Mai mult decât atât, plăcerea nu e un lucru unic, ci multiplu. Plăcerea unei adieri calde pe obraz este o plăcere pe care o simţim *pe faţă*. Există o zonă în trup unde această plăcere (sau poate ar trebui să spunem „senzaţie plăcută") este localizată. Dar plăcerile culinare sunt diferite. Plăcerea pe care ne-o produce gustul mâncării, de pildă, nu este o „senzaţie plăcută în gură". Nu există o zonă anume în corp unde această plăcere să fie localizată. La fel se poate spune şi despre plăcerea stârnită de o mireasmă sau de un vin bun. Iar când vine vorba de plăcerile produse de impresiile vizuale sau auditive, orice discuţie despre locul în care ele sunt resimţite, sau chiar despre *simţire* ca atare, pare neavenită. Plăcerea pe care mi-o dă vederea de la fereastra mea nu este o plăcere pe care o simt în ochi. E mai degrabă o afirmare a ceea ce văd – o recunoaştere plină de bucurie a faptului că aceste lucruri din faţa mea sunt bune.

Apoi există şi plăceri complet intenţionale, care, deşi asociate într-un fel sau altul cu experienţa senzorială sau

perceptivă, sunt modalităţi de explorare a lumii. Plăcerile estetice sunt de acest fel. Plăcerile estetice sunt contemplative – ele presupun studierea unui obiect *din afara* sinelui, căruia îi *dăm* ceva (şi anume, atenţie şi tot ce decurge de aici) mai degrabă decât să *luăm* ceva de la el, ca în cazul plăcerii produse de droguri şi de băutură. De aceea plăcerile de acest fel nu dau dependenţă – de vreme ce nu există aici nici o cale către gratificaţie care să poată fi scurtcircuitată. O injecţie cu serotonină nu e o modalitate ieftină de a-ţi procura aceeaşi experienţă precum cea oferită de *Parsifal* sau *Neguţătorul din Veneţia*.

Unele plăceri sunt atât de strâns legate de evaluările noastre că sunt inaccesibile minţilor animale: de pildă, plăcerea adusă unei persoane de carieră, căsătorie, copii şi aşa mai departe. Nu aspirăm la o carieră de succes sau la o căsnicie fericită pentru a simţi plăcerea pe care o aduc astfel de lucruri; simţim plăcerea (deşi, din nou, *a simţi* nu e tocmai cuvântul cel mai potrivit) pentru că preţuim acele lucruri în sine. Acest argument, formulat deja în alţi termeni de către episcopul Joseph Butler, poate fi ilustrat cu ajutorul unui bine-cunoscut experiment de gândire propus de Robert Nozick.[63] Imaginează-ţi un aparat care, în clipa în care îţi este pus pe cap, produce toate credinţele şi gândurile asociate cu o carieră de succes, o căsnicie fericită, copii frumoşi şi orice altceva ţi-ai dorit vreodată. Desigur, aparatul cu pricina ar produce, pe lângă credinţele respective, şi o explozie de plăcere. Câtă vreme ai aparatul

---

[63] Am adaptat argumentul din Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, pp. 44–45. [Trad. rom.: Robert Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas, Bucureşti, 1997 (n. tr.).] A se vedea numeroasele discuţii online despre „maşina de produs trăiri”. Pentru Joseph Butler, vezi ale sale *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, London, 1729, predicile 1 şi 9.

în creştetul capului, eşti în culmea fericirii. Cumva, însă, plăcerea nu este *reală*. Iar natura iluzorie a acestei plăceri înseamnă că nu crezi să existe vreo raţiune de a ţi-o dori. Ceea ce vrei tu este *realitatea* unei cariere de succes, a unui mariaj reuşit etc., iar iluzia nu e un bine mai mic, ci mai degrabă un lucru pe care nu e raţional, pur şi simplu, să ţi-l doreşti.

Printre multele alte cazuri derutante, cel mai uluitor, poate, este acela al plăcerii sexuale. Asemeni plăcerilor senzoriale, plăcerea sexuală antrenează părţi ale trupului de a căror excitare şi stimulare tactilă depinde. Ea se deosebeşte însă de cazurile obişnuite de plăcere senzorială nu doar prin calitatea de a fi stimulată de gânduri ca atare, ci şi prin faptul de a fi îndreptată, într-un fel sau altul, *către* sau *asupra* unei alte persoane – ea pare a avea un obiect sau, cel puţin, este legată de stări mentale ce au un obiect. Prin urmare, pot exista plăceri sexuale greşite, în care plăcerea vine ca rezultat al unei erori sau poate chiar al unei înşelăciuni. Femeia adormită care este trezită din somn de cineva pe care ea îl ia drept soţul ei şi cu care trăieşte plăcerea actului sexual este un caz elocvent. Când descoperă adevărul, plăcerea ei se transformă repede în repulsie şi capătă, retrospectiv, caracterul unei greşeli hidoase. Ca atare, plăcerea aceasta nu poate fi adusă ca dovadă împotriva unei acuzaţii de viol. Este vorba, într-adevăr, de o plăcere care n-ar fi trebuit să existe, o plăcere de care femeia ar vrea să scape, dar nu poate şi a cărei amintire plină de repulsie o va bântui, probabil, pentru totdeauna. Ceea ce explică sinuciderea Lucreţiei. Un caz mai puţin brutal ar fi plăcerea resimţită la atingerea persoanei iubite, plăcere care se transformă în repulsie de îndată ce atingerea se dovedeşte a veni de la un intrus.

SEXUL, ARTA ŞI SUBIECTUL

Aceasta e doar o prezentare schematică a numeroaselor distincţii pe care putem şi ar trebui să le facem atunci când reflectăm asupra plăcerilor umane. Dar ea complică deja abordarea adoptată de psihologia evoluţionistă, care tratează în acelaşi fel plăcerea de orice tip, anume ca vestigiu al unui proces de adaptare prin care un organism este programat să se comporte în aşa fel încât să înlesnească reproducerea genelor sale. Şi asta pentru că mica mea expunere sugerează deja că plăcerile se nasc în feluri foarte diferite şi că unele adaptări care au o anumită funcţie din punct de vedere genetic pot fi folosite în alte scopuri de evoluţia noastră *socială* sau pot deveni complet emancipate de funcţia lor biologică sub presiunea cerinţelor vieţii individuale.

Cazul plăcerii sexuale e şi mai interesant, deoarece este direct legat de natura noastră ca animale reproducătoare. Prin urmare, ar fi surprinzător să nu putem să-i dăm o explicaţie evoluţionistă. Cu toate astea, explicaţiile evoluţioniste nu par să reuşească să descrie ce anume vor fiinţele umane de la activitatea sexuală. Plăcerea sexuală se concentrează asupra unei alte persoane, care este percepută nu ca obiect, ci ca subiect asemeni mie. Ea nu e atât o plăcere *cu privire la* sau *vizavi de* celălalt (şi deci nu e întocmai altor plăceri emoţionale), cât mai degrabă un fel de plăcere *a* celuilalt. Pentru a o trăi, trebuie să-l concep pe celălalt în alteritatea lui – cu alte cuvinte, nu ca pe un obiect precum acesta (trupul meu), ci ca pe un subiect asemeni mie.

Prin urmare, atunci când întâlnim forme ale interesului sexual care se concentrează asupra celuilalt ca obiect (un „acesta”, nu un „tu”), le considerăm fie perverse, fie

abuzive.[64] Cazul paradigmatic e necrofilia, unde obiectul de interes e o fiinţă umană redusă la statutul de obiect, iar actul sexual devine un soi de triumf: o victorie asupra unei alte vieţi. Violul – care, pentru mascul, reprezintă o cale uşoară de investiţie genetică – comportă şi el un triumf asupra subiectivităţii celuilalt, satisfacţia de a obţine cu forţa plăcere de la un donator silit. Violul stârneşte repulsie tocmai pentru acest motiv – nu doar indignare în numele victimei, ci dezgust visceral faţă de făptaş.

Cum a arătat Jonathan Haidt în studiile lui despre moralitate, psihologia evoluţionistă lasă suficient loc pentru asemenea repulsii instinctive şi greu de raţionalizat, cum este repulsia faţă de incest.[65] Dar nu reuşeşte să explice *intenţionalitatea* lor. Repulsiile respective nu sunt doar reacţii viscerale, precum repulsia faţă de excremente. Ele implică o judecată, şi anume că plăcerea e obţinută pe o cale greşită, ca o pângărire a celor care o caută. Evoluţia ne învaţă că e puţin probabil ca fiinţele umane să practice necrofilia – genul acesta de plăcere nu e o bună investiţie genetică – şi că vom fi, probabil, dezgustaţi de incest. Dar nu ne va spune de ce incestul, violul, pornografia, adulterul, pedofilia şi o mulţime de alte lucruri sunt privite ca ofense aduse fiinţei interpersonale.

Acelaşi gen de neajuns poate fi observat şi la explicaţiile evoluţioniste ale plăcerii estetice – o plăcere care a fost adesea comparată cu cea sexuală (de pildă de către Platon),

---

[64] Vezi discuţia din Thomas Nagel, „Sexual Perversion”, în *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 39–52.

[65] Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Allen Lane, London, 2012. [Trad. rom.: *Mintea moralistă: De ce ne dezbină politica şi religia?*, Humanitas, Bucureşti, 2022 (n. tr.).]

de vreme ce ea izvorăşte din desfătarea pe care ne-o prilejuiesc înfăţişarea, atingerea, sunetul şi textura lumii. În cartea sa, *The Mating Mind*, Geoffrey Miller face mare caz de o observaţie pe care Darwin a pus-o primul în circulaţie, după care contemplarea aparenţelor ar putea avea un rol în selecţia sexuală. Coada superbă a păunului e un semn de capacitate reproducătoare tocmai datorită redundanţei ei – doar o creatură cu un fond bun de gene poate să irosească atâta energie pe un etalaj inutil. Iar în *The Art Instinct*, Denis Dutton se oferă să explice gustul nostru pentru peisaje ca fiind inculcat în noi de nevoile de habitat ale omului din pleistocen.[66] Strămoşii noştri îşi petreceau timpul căutând locuri la o margine de pădure, cu apă de băut, cu pajişti întinse unde prada să fie uşor de zărit şi copaci în care să se poată refugia din calea prădătorilor. Aşadar, susţine Dutton, nu trebuie să ne mire faptul că tablourile înfăţişând peisajele cu copaci, apă şi spaţii deschise rămân şi azi opţiunea standard pentru decorarea unei camere. Dar, iarăşi, explicaţia ratează tocmai lucrul ce trebuie explicat. Soiul acesta de kitsch de motel descris de Dutton e exact lucrul de care învăţăm să ne debarasăm pe măsură ce ne exersăm facultăţile estetice. Cel care îşi acoperă pereţii cu scene silvestre este un om care încă nu ştie că plăcerea estetică cere judecată, discernământ, capacitatea de a deosebi emoţiile adevărate de cele contrafăcute, o atitudine responsabilă şi matură faţă de lumea naturală, precum şi o mie de alte lucruri care separă adevăratele scopuri ale artei de nevoile de supravieţuire ale strămoşilor noştri vânători-culegători.

Nu accept ideea pe care i-am atribuit-o lui Wallace, şi anume că ar exista o prăpastie de netrecut în procesul

---

[66] Denis Dutton, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure and Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

evolutiv. Limba, conştiinţa de sine, judecata morală, gustul estetic şi aşa mai departe au apărut cumva, iar ipoteza lui Darwin – conform căreia astfel de lucruri apar prin variaţie aleatorie şi supravieţuiesc prin selecţie – încă nu a fost infirmată. Dar rămân devotat vechiului apel al filozofiei, acela de a distinge lucrurile, de a nu le amesteca, şi în special de a reflecta asupra acelor trăsături ale vieţii noastre care nu sunt de găsit la celelalte animale şi care par să definească condiţia umană în specificul şi însemnătatea ei aparte. Chiar dacă nu există o prăpastie de netrecut, există totuşi un gol, iar el este semnificativ.

INTENŢIONALITATEA EXTINSĂ

Acest fapt ne este confirmat cu şi mai mare stringenţă de ceea ce eu numesc „intenţionalitatea extinsă a atitudinilor interpersonale". În toate interacţiunile noastre, ne uităm adânc *în* celălalt, în căutarea acelui orizont inaccesibil de unde el sau ea ni se adresează. Suntem obiecte, prinse în fluxurile cauzalităţii, ce stabilesc relaţii reciproce în timp şi spaţiu. Dar fiecare obiect uman ni se adresează, prin priviri, gesturi şi cuvinte, din orizontul transcendental al „eului".[67] Reacţiile noastre faţă de ceilalţi se îndreaptă spre acel orizont, trecând, dincolo de trup, spre fiinţa pe care o întrupează. Această trăsătură a reacţiilor noastre interpersonale e cea care conferă atâta forţă ideii de suflet, de sine adevărat ascuns sub vălul trupului. Şi de aceea reacţiile noastre interpersonale se dezvoltă într-un anumit fel: ne percepem unii pe alţii ca înfăşuraţi în ele, cum s-ar spune, şi ne cerem unii altora să răspundem sau să dăm

[67] Vezi argumentul ingenios din J.J. Valberg, *Dream, Death, and the Self*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

socoteală pentru ele ca şi cum ele ar izvorî *ex nihilo* din centrul unificat al sinelui.

Atunci când mă adresez ţie la persoana a doua te percep, în acelaşi timp, ca pe cineva care mi se adresează *mie* la persoana a doua şi care face asta tocmai în virtutea faptului că se identifică la persoana întâi. Această idee poate fi pusă în legătură cu un argument formulat de Elizabeth Anscombe despre intenţie – în sensul de a face ceva intenţionat sau cu o anumită intenţie. Anscombe susţine că o acţiune este intenţionată dacă admite aplicarea unui anumit sens al întrebării „de ce?". O acţiune intenţionată este aceea pentru care agentului i se pot cere explicaţii raţionale.[68] Acţiunile intenţionate se înscriu în sfera conştiinţei subiective. Sunt imediat conştient de ceea ce fac şi de ce, astfel încât tu ai acces direct, prin intermediul întrebării „de ce?", la atitudinea mea faţă de lume. Desigur, există şi cazuri de eroare, greşeli de exprimare şi autoamăgire. Dar ele sunt abateri de la cazul standard, în care întrebării „de ce?" i se poate da un răspuns imediat, cu un tip aparte de autoritate, care face din sinceritate garanţia adevărului.

Această prerogativă a persoanei întâi e o trăsătură aşa de familiară a vieţii noastre pe plan mental, încât nu zăbovim s-o mai cercetăm. Totodată, încercările de a o explica tind să se-nvârtă în cerc ori să se refugieze în ideea, pe care o asociam mai devreme cu Wittgenstein, că prerogativa persoanei întâi ţine de „gramatica" autoreferinţei, dar fără să ne spună ce anume ar însemna „gramatică" într-un astfel de context.[69] Din perspectiva argumentului meu, ceea ce

---

[68] G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, London, 1957.

[69] Vezi articolul despre „Self-Knowledge" al lui Brie Gertler din *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* pentru un studiu adus la zi (2015): http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/.

contează e că prerogativa persoanei întâi e fundamentul relaţiilor personale. Prin faptul că mă adresez ţie, chem conştiinţa ta de persoană întâi în sfera conştiinţei mele de persoană întâi, cum s-ar spune. Asta îmi permite să renunţ la investigaţia ştiinţifică, teoretizarea psihologică şi căutarea de motive ascunse şi să interacţionez cu tine în mod direct. Îţi pot oferi argumente raţionale pentru a te face să-ţi schimbi părerea sau îţi pot cere argumente raţionale care să mă convingă să mi-o schimb pe-a mea. Stăm unul în faţa celuilalt, răspunzători pentru noi înşine într-un fel aparte, enunţurile noastre sincere la persoana întâi dezvăluind, cu o autoritate unică, ceea ce gândim, simţim şi întreprindem.

Prin urmare, cuvântul *tu* nu *descrie*, de regulă, cealaltă persoană, ci o convoacă în faţa ta, convocarea aceasta fiind răsplătită printr-o reacţie reciprocă. Te pui la dispoziţia celorlalţi prin aceleaşi cuvinte cu care îi chemi să răspundă în faţa ta. Acest lucru n-ar fi posibil fără conştiinţa de persoană întâi care ne vine din uzul cuvântului „eu"; la rândul lui însă, uzul respectiv n-ar fi posibil fără dialogul prin intermediul căruia ne constituim în comunităţi de interes reciproc.

O intenţie nu e deloc acelaşi lucru cu o dorinţă: poţi intenţiona să faci ceva ce nu vrei să faci, aşa cum poţi să vrei să faci ceea ce nu intenţionezi. A intenţiona ceva înseamnă a fi sigur că vei face acel lucru şi, totodată, a şti de ce. A intenţiona nu înseamnă a prevedea. Prevăd că voi bea prea mult la petrecerea din seara asta; dar poate voi găsi puterea de a mă duce acasă treaz. Când fac o asemenea predicţie, mă privesc pe mine însumi din afară, cum s-ar spune, evaluând probele, extrapolând din observaţii trecute şi trăgând concluzii aşa cum le-aş trage dacă aş observa pe un altul. Predicţia mea se poate adeveri sau nu: dar nu e cu nimic privilegiată, din punctul de vedere al cunoaşterii de sine, faţă de previziunile mele cu privire la comportamentul

altuia. Când fac predicții despre propriul comportament, „eu” devine „el”.

Când *decid* să mă duc acasă treaz îmi „pun în cap” acest lucru, ceea ce înseamnă că sunt sigur, fără nici un fel de probe, că asta voi face. Într-un astfel de caz, răspund la întrebarea „de ce?” nu prin prezentarea unor probe bazate pe un comportament trecut, ci prin oferirea unor *rațiuni pentru acțiune*. Îmi *asum responsabilitatea* pentru propriul viitor, ceea ce înseamnă că îl aduc în sfera de competență a cunoașterii la persoana întâi, devenind sigur că *asta* e ceea ce voi face. Dacă, în cele din urmă, nu mă duc acasă treaz nu e pentru că aș fi greșit când am făcut afirmația anterioară despre acțiunea mea viitoare, ci pentru că m-am răzgândit.[70]

În întâlnirea Eu–Tu acționăm din rațiuni de care suntem conștienți și pe care celălalt ne poate cere să le explicităm. Încrederea depinde de un răspuns sincer, sinceritatea fiind aici garanția adevărului. Cu alte cuvinte, prin dialog putem influența nemijlocit acțiunile fiecăruia dintre noi. Același lucru e valabil și pentru credințe, gânduri și sentimente. Iar din această capacitate de a răspunde unii în fața altora ia naștere relația aparte care poate exista doar între persoane. Începem fiecare să ne asumăm responsabilitatea pentru ceea ce suntem, facem și simțim. Treptat, responsabilitatea noastră reciprocă se împletește cu relația dintre noi, până

---

[70] Există și o a treia posibilitate, și anume slăbiciunea voinței, o temă de dezbatere pe care o las aici deoparte. Vezi Donald Davidson, „How Is Weakness of the Will Possible?”, în *Essays on Actions and Events*, ed. a II-a, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 21–42. Când îmi exprim intenția de a face x, dar nu o fac, nu poate să fie din pricină că am făcut o *greșeală* cu privire la propriile intenții. Tocmai de aceea slăbiciunea voinței este o problemă filozofică: *ce* anume dă greș când se întâmplă asta?

când luăm asupra noastră multitudinea de obligaţii şi angajamente care deosebeşte comunităţile umane de toate celelalte reţele sociale pe care le putem observa. Generăm între noi ceea ce Searle a numit „puteri deontice", populând lumea cu obligaţii ce n-ar exista fără capacitatea noastră de a le inventa, de a le accepta şi de a le impune.[71]

Toate astea se întâmplă nu pentru că aceste trăsături ale condiţiei umane ar decurge, cum ar spune Kant, din libertatea noastră transcendentală. În realitate, *libertatea e alcătuită din* ele. Faptul că ne oferim unul altuia raţiuni, că ne cerem reciproc să răspundem sau să dăm socoteală, faptul că lăudăm, învinuim şi negociem sau că depunem eforturi pentru a obţine aprobarea celuilalt şi ne lăsăm la rându-ne convinşi să ne dăm aprobarea – toate aceste momente fac parte dintr-un dialog neîntrerupt, în care fiecare dintre noi îşi îndreaptă atenţia nu spre trupul celuilalt, ci spre perspectiva persoanei întâi care străluceşte în el.

RECENTRAREA ŞI DESCENTRAREA PASIUNILOR

Datorită faptului că ne facem reciproc răspunzători în acest fel, întreaga noastră viaţă emoţională suferă o recentrare. Ea nu mai e atribuită organismului, acelui lucru care ne întrupează, ca să zicem aşa, ci mai degrabă „eului" care vorbeşte şi priveşte. Prin simpla folosire a cuvântului „eu", lăsăm trupul la o parte, înlocuim organismul cu sinele şi oferim interesului celorlalţi o ţintă plină de reticenţă, care trebuie adusă la lumină pentru a răspunde celor care i se adresează. Asta am vrut să spun mai devreme când m-am

[71] J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

referit la intenţionalitatea extinsă a relaţiilor interpersonale. Ceilalţi intră într-un dialog cu acest lucru numit „eu", pe care-l văd domnind în domeniul lui suveran, existând atât ca parte a lumii fizice, cât şi pe graniţa ei. Desigur, eul nu e un lucru în sens substanţial, iar cititorii lui Wittgenstein şi ai lui Hacker vor şti imediat ce umbre înşelătoare aruncă aici gramatica noastră.[72] Şi totuşi, e adevărat că, într-o persoană, stările mentale sunt recentrate, auto-atribuite eului, pentru a putea fi integrate în dialogul interpersonal.

Cea mai elocventă ilustrare a acestui proces de recentrare e furnizată din nou, de dorinţa sexuală. Descriind-o, nu facem decât să descriem dorinţa lui *John* pentru *Mary* sau a lui *Jane* pentru *Bill*. Iar oamenii nu numai că îşi vor descrie dorinţa în felul acesta, ci o vor şi trăi ca atare, anume ca dorinţă a *mea* pentru *tine*. „Te doresc" nu este o figură de stil, ci adevărata expresie a ceea ce simt. Iar pronumele personale identifică aici acel centru al alegerii libere şi responsabile care constituie realitatea interpersonală a fiecăruia dintre noi. Te doresc ca fiinţă liberă, aşa cum eşti, fiinţă a cărei libertate este implicată în lucrul pe care eu îl doresc şi pe care tu îl identifici la persoana întâi, atunci când mi te adresezi ca de la eu la eu. Şi asta pentru că doresc ca şi tu să mă doreşti în acelaşi fel şi, totodată, să doreşti ca eu să te doresc, într-o crescândă reciprocitate a dorinţei. De aceea, în cultura populară, cântecele de dragoste au adeseori în centru pronumele de persoana a doua: „Tu eşti primăvara mea", „Mi te-ai lipit de suflet" şi aşa mai departe. Iar în poezia lirică, persoana a doua devine invocaţie, urmând formula cunoscută, ca în această cunoscută poezie a lui Rückert:

---

[72] P.M.S. Hacker, *Human Nature: The Categorial Framework*, Wiley and Sons, London, 2007.

Du bist die Ruh,
Der Friede mild,
Die Sehnsucht du
Und was sie stillt.[73]

Să ne reamintim liniştea inefabilă cu care Schubert a învăluit aceste reflecţii şi să remarcăm maniera ingenioasă de a condensa un lucru abstract după care tânjeşti (calmul, pacea), dimpreună cu dorinţa însăşi, într-un pronume concret ce adună toate aceste abstracţiuni şi le îngrădeşte. *Tu* e aici *eul* transcendental al celuilalt, care nu poate fi descris, dar care face obiectul dorinţei mele intense.

Dacă sentimentele noastre animale pot fi şi trebuie să fie recentrate în eu, aceleaşi sentimente pot fi descentrate, pentru a deveni forme de divertisment în lumea obiectelor. Cu alte cuvinte, în loc să fie trăite ca *ale mele*, ca expresie a ceea ce sunt, simt şi aleg în relaţia mea cu tine, ele sunt resimţite ca forţe care mă mână din afară, care rătăcesc ca nişte vânturi hoinare prin lumea obiectelor, purtându-ne pe amândoi pe creasta indiferenţei lor. Mai mulţi autori au atras atenţia asupra obiectificării celuilalt, în special a femeii, prin consumul de imagini pornografice.[74] E mult adevăr în aceste obiecţii, ce-şi au rădăcina în intuiţiile kantiene care au animat viziunea noastră laică de la iluminism încoace. Dar cred că ele nu ajung până în miezul problemei. Adevăratul rău al pornografiei stă nu atât în reprezentarea altora ca obiecte sexuale, cât în efectul de descentrare radicală pe care îl are asupra sentimentelor

---

[73] *Tu eşti odihna, / Pacea senină, / Dorul tu eşti / Şi tot tu-l potoleşti* (n. tr.).

[74] Rae Langton, *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

sexuale ale observatorului. Pornografia detaşează emoţia sexuală de relaţia Eu–Tu şi o îndreaptă spre o scenă anonimă de excitare reciprocă, în care până şi excitaţia e depersonalizată, ca şi cum ar fi o stare fizică, şi nu o expresie a sinelui. Această descentrare a excitaţiei şi a dorinţei le transformă în lucruri care mi se *întâmplă* şi care se petrec sub lumina rece a unui reflector voyeurist, în loc să facă parte din ceea ce suntem unul pentru altul în clipele de intimitate.

Această descentrare a pasiunilor noastre vitale nu e, cu siguranţă, limitată la sfera sexualităţii. Iar fenomenul nu este întru totul nou, ci e legat de ceea ce Marx numea fetişism şi a fost identificat ca atare în producţiile hollywoodiene de criticii cam pedanţi ai Şcolii de la Frankfurt.[75] Într-o oarecare măsură, descentrarea e inevitabilă şi nu e mereu o nenorocire. Dar trebuie să recunoaştem că, dacă sentimentele care ne unesc cel mai mult – şi anume sentimentele sexuale – sunt descentrate şi dacă ele sunt deprinse de copii în această versiune descentrată, ne putem aştepta la o uriaşă schimbare în natura comunităţilor umane şi a sentimentelor de care depinde reproducerea socială.

IDENTITATEA PERSONALĂ

Până aici m-am concentrat asupra acelui aspect al persoanei care a fost evidenţiat de Kant şi de idealiştii post-

[75] Vezi, de pildă, analizele dedicate fetişismului cultural de Theodor Adorno în scrierile sale, în special în „On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening” (1938), retipărit într-o mulţime de locuri, de exemplu în *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. A. Arato şi E. Gebhardt, Urizen Books, New York, 1978, pp. 270–299.

kantieni – şi anume prezenţa în fiecare dintre noi a perspectivei de persoana întâi, cu judecăţile ei privilegiate şi intenţionalitatea ei extinsă. Dar există şi alte aspecte, după cum ne arată istoria ideilor. Termenul *persona* vine din teatrul roman şi etrusc, unde numea masca purtată de actor şi, prin urmare, personajul pe care acesta îl juca. Termenul a fost împrumutat de dreptul roman pentru a denota orice entitate cu drepturi şi obligaţii legale, inclusiv persoanele juridice şi alte constructe abstracte. Ulterior, a fost împrumutat de teologii creştini pentru a explica doctrina Sfintei Treimi cu ajutorul distincţiei între cele trei persoane ale lui Dumnezeu. Discuţiile despre Trinitate au dus la ideea că personalitatea ţine de esenţa celui care o posedă, idee pe care filozoful Boeţiu (sec. VI) a luat-o drept fir călăuzitor în definirea naturii esenţiale a fiinţei umane. Pentru Boeţiu, persoana umană este „o substanţă individuală de natură raţională”[76]. Definiţia lui a fost adoptată de Toma d'Aquino şi a rămas în circulaţie până în Epoca Luminilor, când doi mari filozofi – Locke şi Kant – au considerat necesar să reexamineze întreaga idee şi să-i clarifice multele-i sensuri. După definiţia lui Boeţiu, faptul că eşti *această persoană* defineşte ce (sau cine) eşti în mod esenţial. Prin urmare, nu ai putea înceta să fii această persoană fără să încetezi a fi. Legătura dintre persoană, astfel definită, şi subiect, aşa cum a fost el descris mai sus, nu e pe deplin clară. După cum nu e clar ce fel de relaţie există între persoană şi fiinţa umană. Tu eşti, în esenţă, această fiinţă umană şi n-ai putea înceta să fii această fiinţă umană fără a înceta să fii. Dar dacă aşa stau lucrurile înseamnă, oare, că fiinţa umană şi persoana trebuie să coexiste întotdeauna? Locke a ridicat această problemă, deşi

[76] Boeţiu, *Liber de persona et duabus naturis*, capitolul 3; Toma d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1, 19.

nu în termenii folosiţi de mine, şi a ajuns la concluzia că aceeaşi persoană poate să nu fie aceeaşi fiinţă umană şi invers. Alţii au construit experimente de gândire în acelaşi sens – în special Sydney Shoemaker –, astfel că „problema identităţii personale" a devenit unul dintre subiectele permanente de controversă filozofică, fără o soluţie general acceptată printre cei care au discutat-o.[77]

Probleme similare apar şi în estetică. *Furtuna* lui Giorgione e o pictură anume, identificată prin aspectul ei plastic. Ea e totodată un obiect fizic, situat în Galeriile Academiei din Veneţia. N-ar putea să-şi piardă aspectul fără să înceteze a fi opera de artă care este. Aşa cum n-ar putea să înceteze a fi acest obiect fizic anume, fără să înceteze a fi. Dar să presupunem că aspectul plastic ar putea fi transferat, printr-un proces oarecare, unei alte pânze, iar pictura originală ar fi distrusă. Ar supravieţui *Furtuna* lui Giorgione sau nu? Da, dacă privim picturile dintr-un anumit punct de vedere, şi anume în termenii aspectului pe care îl prezintă, dar nu şi dacă le privim din altă perspectivă, şi anume ca obiecte fizice.[78]

Există vreo soluţie la acest tip de paradoxuri? În cazul persoanelor, nu putem decât să sperăm că da, deoarece conceptul identităţii în timp e vital pentru relaţiile noastre interpersonale. Atunci când ne cerem reciproc socoteală, presupunem că fiecare dintre noi poate să-şi afirme identitatea cu o persoană din trecut, să-şi asume responsabilitatea pentru faptele şi promisiunile acelei

---

[77] Sydney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, New York, 1963.

[78] Vezi discuţia despre condiţiile de identitate ale operelor de artă în Richard Wollheim, *Art and Its Objects*, ed. a II–a, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

persoane şi să formuleze intenţii pentru viitor. Identitatea de-a lungul timpului pare a fi fundamentală pentru conceptul de persoană aşa cum îl înţelegem noi; într-adevăr, orice act de autoatribuire o presupune.[79] Cu toate astea, persoana e ancorată în fiinţa umană cam în acelaşi fel în care *Furtuna* e fixată pe o anumită pânză. În acelaşi timp, ne putem imagina modalităţi prin care memoria, intenţia şi responsabilitatea pot migra de la un trup la altul sau pot supravieţui pierderii totale a trupului, aşa cum la fel de bine putem concepe supravieţuirea trupului ca organism ce se autoconservă, chiar şi atunci când intenţia, memoria şi toate celelalte facultăţi personale au fost suprimate.

Ar trebui să fim îngrijoraţi? Răspunsul meu e negativ. Posibilitatea divergenţei dintre cele două moduri de a privi oamenii – drept fiinţe umane sau drept persoane – nu destabilizează practicile care au fost construite pe baza acestor scheme rivale. Conceptualizăm lumea în două moduri opuse, în funcţie de intenţia noastră fie de-a o explica, fie de-a o înţelege aşa cum ne înţelegem unii pe alţii. Nu putem trăi fără reacţiile noastre interpersonale, de vreme ce ele definesc ceea ce suntem şi de ele depind toate planurile şi proiectele noastre. Însă conceptele de care ele fac uz n-au un loc stabil în ştiinţa comportamentului nostru şi dispar din teoria biologică a fiinţei umane, la fel cum conceptele necesare pentru a înţelege o pictură dispar din ştiinţa suprafeţelor pictate. Ne rămâne, aşadar, să examinăm ce anume cere de la noi viaţa în calitate de persoane.

---

[79] Derek Parfit a negat acest lucru în *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1986. Abordarea lui Parfit a fost combătută de David Wiggins, în *Sameness and Substance Renewed*.

3
VIAŢA MORALĂ

Persoanele sunt fiinţe morale care au noţiunea de bine şi de rău, care îi judecă pe semenii lor şi sunt judecate la rândul lor. Ele sunt totodată fiinţe individuale, astfel că orice teorie a vieţii morale trebuie să pornească de la tensiunea vădită ce există între natura noastră de indivizi liberi şi calitatea noastră de membri ai unor comunităţi de care depinde împlinirea noastră.

Se spune uneori că acest concept de individ liber e o invenţie recentă, un efect secundar al unor transformări culturale ce puteau să nu se petreacă şi care, într-adevăr, nu s-au petrecut în toate colţurile lumii. Jacob Burkhardt a susţinut această idee în *Cultura renaşterii în Italia*, carte ce a fondat istoria artei ca disciplină, aşa cum a fost ea predată în universităţile noastre, şi care a alimentat teoria spiritului vremii (*Zeitgeist*), moştenită de la filozofia istoriei a lui Hegel.[80] E ceva adevăr în teoria lui Burckhardt ce descrie o

[80] Jacob Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, 1860; Dover Editions, Mineola, N.Y., 2010. [Trad. rom.: Jacob Burckhardt, *Cultura renaşterii în Italia*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969 (n. tr.).] Mai radical, Sir Larry Siedentop a legat apariţia individului de învăţăturile şi scrisorile Sfântului Pavel. Vezi Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Liberalism*, Allen Lane, London, 2014.

cultură în care, poate pentru prima oară în civilizaţia creştină, oamenii au început să-şi definească scopurile în termenii reuşitei individuale mai degrabă decât ai normelor sociale. Există, totuşi, şi un element de exagerare aici. Dacă cele scrise de mine în primele două capitole sunt cât de cât plauzibile, obiceiul de a ne autodefini ca indivizi face parte din însăşi condiţia umană.

Fără îndoială că, în anumite circumstanţe, oamenii ajung să pună un accent mai mare pe ceea ce-i deosebeşte de semenii lor decât pe ceea ce au în comun; fără îndoială că ideea vieţii umane ca naraţiune unică, ce trebuie înţeleasă ca fiind completă în sine, devine mai pronunţată în unele epoci decât în altele; fără îndoială că arta anumitor culturi glorifică individul şi felul lui de a „se distinge", ieşind din rândurile comunităţii, în vreme ce arta altor culturi priveşte o astfel de postură cu indiferenţă sau ostilitate. Dar în toate aceste cazuri trebuie să facem deosebirea între „individualism" – cu accent pe indivizi, creatori ai propriei vieţi şi ai valorii ei – şi individualitatea profundă – o condiţie metafizică pe care o împărtăşim cu toţii, în calitate de persoane, fie că suntem sau nu individualişti.

INDIVIDUALITATEA PROFUNDĂ

Distingem între materii şi lucruri. Apa e o materie; la fel şi aurul. Un inel de aur e un lucru, dar numai accidental, într-un anume sens, dat fiind că poate fi topit şi transformat într-o verigă de lanţ, o statuetă sau o simplă bucată de aur. Esenţa lui stă în materia din care e compus, în vreme ce faptul că el este acest lucru, mai degrabă decât un altul, e pur şi simplu un accident al istoriei lui. Alte elemente din lumea noastră sunt *în mod esenţial* un ceva anume, cazul paradigmatic aici fiind animalele. Calul meu Desmond e un

cal anume; deşi e compus din diverse materii – apă, carne, sânge –, el e în mod esenţial acest lucru, iar când nu va mai fi acest lucru, va înceta să existe. Desmond va dispărea într-o zi din rândul lucrurilor. El e identic cu sine de-a lungul timpului, substrat durabil al numeroaselor lui schimbări. Pentru acest motiv, Boeţiu sau Toma d'Aquino l-ar fi descris ca substanţă individuală. Desmond e mai aproape de individualitate decât o piatră, deoarece atunci când spargi o piatră în două obţii aceleaşi elemente componente ale universului – doar aranjamentul lor diferă: două bucăţi de piatră în loc de una singură. Dar dacă îl tai pe Desmond în două nu înlocuieşti doar o bucată de cal cu două. Pierzi calul. După tăierea lui în două, lumea este ontologic mai săracă, de vreme ce calul Desmond a încetat să mai existe.

În acelaşi timp însă, individualitatea lui Desmond e superficială, în comparaţie cu a mea. Eu nu sunt doar un animal individual, aşa cum e Desmond. Mă identific ca individ de-a lungul timpului. Îmi asum responsabilitatea pentru trecutul meu şi fac promisiuni pentru viitor: îmi revendic lumea ca sferă de acţiune. Iar gestul meu e o expresie a individualităţii profunde ce ţine de condiţia umană – adică de condiţia unei făpturi care poate spune „eu". Individualitatea aceasta profundă îşi găseşte expresie atât în legile lui Hammurabi, cât şi în sonetele lui Petrarca; ea poate fi citită la fel de clar într-o inscripţie de pe un mormânt atic sau de pe-o lespede victoriană, fiind o constantă a condiţiei umane – premisa tuturor speranţelor şi temerilor noastre şi lucrul care ne defineşte fericirea.

Asta nu înseamnă că suntem nişte atomi neataşaţi, care se zbat pentru propria satisfacţie fără a ţine cont de alţii. E limpede că, dacă demonstraţia din capitolul anterior e corectă, atunci această individualitate profundă e ea însăşi o condiţie *socială*, care ia naştere doar în virtutea faptului că indivizii se află în relaţii indisolubile, acceptând

responsabilităţi şi adoptând perspectiva de persoana a doua în raport cu alţii ca parte integrantă a adoptării perspectivei de persoana întâi în raport cu ei înşişi. E limpede, aşadar, că avem o problemă de neocolit, şi anume cum să trăim împreună cu alţii şi cum să ne cultivăm propriile emoţii şi obiceiuri în aşa fel încât să ne putem bucura de cooperarea lor.

LAUDĂ, VINĂ ŞI IERTARE

Când alţii stau în calea poftelor noastre, nu-i dăm pur şi simplu la o parte şi nu ne însuşim miza, ignorând toate pretenţiile rivale. Dacă ne-am comporta aşa, am fi întâmpinaţi cu ostilitate şi mânie şi-am fi ameninţaţi cu pedeapsa. Obiceiul de a-i învinui pe alţii e un produs derivat al competitivităţii noastre. Răspundem unei învinuiri printr-o scuză, o justificare sau un act de penitenţă. Dacă nici unul dintre aceste răspunsuri nu e oferit, condiţiile sociale se schimbă. Persoana responsabilă pentru ofensă e acum înţeleasă altfel, ca fiind în război cu vecinii ei. Dialogul moral lasă locul unei confruntări directe a voinţelor. În regnul animal, această confruntare directă reprezintă regula, ca atunci când rivalii îşi dispută teritoriul sau partenerii sexuali: conflictul continuă până când cel mai slab capitulează şi se recunoaşte învins.

Dar dacă prima noastră reacţie la prejudiciu nu e violenţa, ci învinuirea, celuilalt i se dă şansa de a oferi despăgubiri. Violenţa e preîntâmpinată sau amânată, deschizând calea unui proces – foarte bine descris în teologia romano-catolică a penitenţei – prin care părţile vinovate sunt mai întâi marginalizate, pentru ca mai apoi, prin ispăşire şi căinţă, să fie readmise, vina lor fiind iertată cum se cuvine. E limpede că acele comunităţi care au

capacitatea de a-şi rezolva conflictele în felul acesta au un avantaj competitiv în raport cu cele care răspund la vătămare doar prin violenţă. Prin urmare, avem aici începuturile unei alte poveşti de „adaptare" a vieţii morale – deşi, din nou, această poveste ignoră intenţionalitatea reacţiilor noastre morale şi genul de judecată raţională de care depind.

Comunităţile animale au şi ele căile lor de a evita şi depăşi conflictul, care imită într-o oarecare măsură procesul tocmai descris. Obiceiul de a emite semnale ameninţătoare – urechile date pe spate la cai, mârâitul la câini – previne violenţa prin avertizarea potenţialei ţinte. La fel, obiceiul de a capitula, în loc de a lupta până la capăt pentru teritoriu sau parteneri sexuali are rolul de a ocroti viaţa şi, implicit, fondul genetic. Simplul fapt, evidenţiat de Konrad Lorenz, că agresiunea îi vizează, de cele mai multe ori, pe membrii aceleiaşi specii, al căror comportament contează mai mult decât comportamentul altor specii, imită formele disciplinei umane.[81] Totodată, s-au observat multe comportamente aproape echivalente acţiunii de a pedepsi sau de a pacifica şi reconcilia la rudele noastre din rândul primatelor.[82]

Dar în vreme ce aceste forme de comportament sunt adaptări (de grup sau genetice, nu contează în contextul de faţă), ele nu prezintă genul de judecată raţională ce caracterizează emoţiile morale. Atunci când mă acuzi, pe drept, că ţi-am adus un prejudiciu, pot să caut scuze, demarând un proces elaborat de dialog prin care ne exprimăm intuiţiile privitoare la ceea ce poate şi la ceea ce

---

[81] Lorenz, *On Aggression*, ed. cit.

[82] Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, ed. Stephen Macedo şi Josiah Ober, Princeton University Press, London, 2006.

nu poate fi evitat.[83] Intuițiile respective nu sunt arbitrare, fiind bazate pe un fel de calcul ce stabilește în ce măsură prejudiciul în cauză s-a produs din *voința* celui acuzat, adică în ce măsură a rezultat în mod firesc din dorințele, intențiile și planurile sale și dacă a fost intenționat ca atare. Iar dacă nu am nici o scuză, răspunsul meu la acuzația ta va fi ori să rup orice relație cu tine (ceea ce reprezintă o sustragere, nu un răspuns), ori să mă străduiesc să-ți obțin iertarea.

Iertarea nu poate fi acordată arbitrar și oricui – în caz contrar, ea devine un soi de indiferență, un refuz de a recunoaște diferența dintre dreptate și nedreptate. Doar o persoană care se știe nedreptățită poate acorda sincer iertarea unei alte persoane care se știe vinovată de nedreptate. Dacă persoana care te-a lezat nu face nici un efort pentru a-ți obține iertarea și chiar se amuză când simte că ai fi înclinat să i-o acorzi, impulsul de a ierta e paralizat.[84] Dacă, însă, persoana își cere iertare și căința e proporțională cu prejudiciul, începe un proces ce poate avea drept rezultat iertarea. Ideea de proporționalitate e importantă. Persoana care dă cu mașina peste copilul tău și-apoi spune „Îmi pare teribil de rău", înainte de a porni mai departe, nu ți-a câștigat iertarea. Cei care, într-un astfel de caz, își asumă întreaga povară a căinței trebuie nu doar să încerce să îndrepte răul făcut, ci și să arate, prin suferința lor, că au înțeles pe deplin dimensiunile acestui rău, astfel încât reintegrarea lor ca membri ai comunității să depindă de bunăvoința celuilalt.

---

[83] Vezi J.L. Austin, „A Plea for Excuses", în *Philosophical Papers*, ed. J.O. Urmson și G.J. Warnock, Oxford University Press, Oxford, 1979.

[84] Pentru o analiză subtilă a numeroaselor dificultăți ce intervin aici, vezi Charles Griswold, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Cu toţii avem intuiţii puternice în astfel de chestiuni, iar cei incapabili de a judeca lucrurile după cum o cere situaţia vor fi stingheri în relaţiile sociale şi chiar incapabili de a participa deplin la viaţa societăţii. E adevărat că procedurile de stabilire a responsabilităţii nu sunt aceleaşi în numeroasele sisteme legale ce ne-au rămas consemnate.[85] Cu toate astea, sistemele respective au în comun faptul că pun accentul pe voinţa făptaşului şi pe scuzele pe care el sau ea le poate oferi. Oamenii sunt rareori făcuţi răspunzători pentru un rezultat pe care n-au făcut nimic să-l cauzeze – de pildă vătămarea cuiva ca urmare a faptului că au fost împinşi în persoana respectivă fără voia lor. În plus, toate sistemele de justiţie au o teorie complexă a răspunderii, precum şi a factorilor care o sporesc sau o restrâng.

PÂNGĂRIRE ŞI TABU

Există, totuşi, o excepţie interesantă de la această regulă, ce apare frapant în tragedia greacă. În acest caz, săvârşirea răului e de neevitat pentru victimă, de vreme ce zeii înşişi o impun. Cu toate astea, ea face obiectul ruşinii de partea celui care o comite. Vina lui Oedip demonstrează că el e un intrus în comunitate. E pângărit şi, prin urmare, un obiect potrivit pentru sacrificiu. Oedip poartă povara de care cetăţenii Tebei se pot lepăda atunci când el e alungat din cetate şi normele rânduielii morale sunt restabilite. Dezonorat în faţa tebanilor, el acceptă pedeapsa ca fiind dată pe drept, ba chiar şi-o aplică singur, în ciuda faptului

---

[85] Vezi *Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions*, ed. Pierre Legrand şi Roderick Munday, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

că ea nu e deloc clar meritată, după mintea noastră modernă. În studiul pe care li-l dedică, Bernard Williams susţine că astfel de cazuri exprimă o concepţie diferită despre răspundere faţă de cea care contează pentru noi astăzi.[86] Ceea ce ar părea să pună sub semnul întrebării ideea că există o formă naturală de judecată raţională care ne ghidează în repartizarea responsabilităţii şi în reacţiile noastre de laudă sau reproş.

Când reflectăm asupra tragediei greceşti, observăm două aspecte extraordinare: în primul rând, că vina tragică e văzută ca o *pângărire* ce riscă să-i *contamineze* şi pe alţii, dacă nu este înlăturată sau purificată; în al doilea rând, că situaţiile înfăţişate stârnesc cele mai profunde emoţii în noi, fără să ştim cu adevărat de ce. Bineînţeles, aspectele acestea n-au scăpat atenţiei lui Freud, care le-a dat o explicaţie controversată. În tragedia greacă găsim vestigiile unei forme mai vechi de gândire morală, un strat arheologic de adâncime aflat sub tărâmul alegerii personale. Conform acestei forme mai vechi de gândire, pe care antropologii, urmând-o pe Mary Douglas, au numit-o „etica pângăririi şi a tabuului", vina morală se poate ivi la fel de frecvent prin contagiune ca şi prin faptă. E o formă de gândire care pune accentul pe puritate şi purificare în relaţiile sexuale şi familiale şi care, în stabilirea pedepsei, nu-i face răspunzători pe oameni pentru acţiunile lor şi nu deschide o cale spre căinţă şi iertare, ci îi izgoneşte din comunitate şi îi reprimeşte doar dacă, în urma unui act purificator, condiţia lor s-a schimbat. Am putea spune că teatrul tragic ne transportă într-o peşteră de vânători-culegători, unde lucruri mult timp ascunse în umbră sunt, pentru câteva clipe, luminate ca de scăpărarea unui fulger. Piesa e un

---

[86] Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 1993.

exorcism, prin care spirite înfricoşătoare sunt trezite şi aduse la lumină, pentru a fi apoi izgonite printr-un act mistic de purificare. Această recapitulare a unor spaime străvechi face parte dintr-o strategie de depăşire a lor, găsindu-şi echivalentul în propria noastră artă tragică şi în ritualurile noastre religioase.

Evident, este rezonabil să presupunem, împreună cu Williams, că morala noastră interpersonală, în care voinţa individului ocupă locul central, e doar una dintre manifestările posibile ale simţului moral. Trebuie să fim precauţi când, pornind de la exemplul grec, vrem să facem afirmaţii cu privire la alte locuri şi timpuri. Şi totuşi, chiar dacă admitem un grad de variaţie istorică în felul în care oamenii sunt judecaţi de semenii lor, obiceiul de a imputa, de-a oferi scuze şi de-a dezbate justeţea sau lipsa de justeţe a unei sancţiuni poate fi observat peste tot, diferenţa dintre o etică a pângăririi şi a tabuului şi o etică a responsabilităţii fiind mai mult o chestiune de accent decât o delimitare strictă. În rânduiala de zi cu zi a unei comunităţi morale, atribuirea responsabilităţii corespunde unui diagnostic pus voinţei, prin voinţă înţelegând acel aspect al activităţii noastre care izvorăşte din noi înşine şi care, prin urmare, răspunde la apelul raţiunii. Doar când soarta sau zeii intervin e tulburată această rânduială.

INDIVIDUL SUVERAN ŞI SISTEMUL DE DREPT COMUN

Într-o comunitate modernă individualistă, disputele nu sunt rezolvate din afară, dictatorial, primul principiu al acţiunii colective fiind cooperarea, nu ordinul. Deşi nu a constituit o regulă istorică în comunităţile umane, această situaţie e cea spre care propriile noastre impulsuri sociale se îndreaptă,

apariţia ei ca standard de legitimitate recunoscut juridic fiind una dintre cele mai preţioase moşteniri ale iluminismului. Ideea iluministă a individului suveran, care conferă legitimitate unei guvernări prin consimţământul său, e o generalizare a activităţii noastre cotidiene ca fiinţe morale. Chiar şi sub o guvernare despotică, oamenii încearcă să-şi rezolve disputele prin stabilirea unor acorduri, ţinându-şi promisiunile, încheind tranzacţii şi impunând sancţiuni celor care nu-şi îndeplinesc obligaţiile. Tranzacţiile pot fi primejdioase, iar legea poate fi neînduplecată în ocrotirea lor, ca în *Neguţătorul din Veneţia*. Dar, aşa cum piesa în mare măsură o demonstrează, e firesc ca fiinţele umane, oricare ar fi circumstanţele politice, să stabilească relaţii bazate pe consimţământ şi, în acest scop, să respecte suveranitatea individului.

Caracterizarea pe care am dat-o comunităţii morale se traduce uşor într-un sistem de drept asociat – şi anume sistemul de drept comun, în care disputele şi plângerile sunt aduse în faţa unui judecător imparţial şi rezolvate potrivit principiilor străvechi ale dreptăţii naturale, care cer evitarea părtinirii şi dreptul la un proces echitabil. Cutuma de a ne rezolva conflictele în acest fel pare, aşadar, să fie un complement firesc al rânduielii morale. Înseşi principiile care stau la baza sistemului de drept comun în tradiţia anglo-saxonă derivă din modurile noastre spontane de a negocia şi de a găsi soluţii la conflictele dintre noi. De pildă, toate principiile de mai jos par să fie acceptate de cei care sunt dispuşi să pună armele jos şi să judece raţional în vederea unei soluţii:

1. Consideraţiile care justifică sau pun sub semnul întrebării comportamentul unei persoane vor justifica sau vor pune sub semnul întrebării, în circumstanţe identice, comportamentul alteia.

2. Drepturile trebuie respectate.
3. Obligaţiile trebuie îndeplinite.
4. Înţelegerile trebuie onorate.
5. Disputele trebuie rezolvate prin negociere, nu prin forţă.
6. Cei care nu respectă drepturile altora îşi pierd din propriile drepturi.

Principiile acestea sunt considerate definitorii pentru domeniul „legii naturale", dat fiind că validitatea lor depinde doar de ideea de negociere în sine, şi nu de circumstanţele personale ale participanţilor.

Ceva de genul acesta trebuie să fi avut în minte Adam Smith când, în *Teoria sentimentelor morale*, a susţinut ideea „spectatorului imparţial" ca adevăratul judecător al datoriilor noastre morale.[87] Când mă întreb ce ar trebui *eu* să fac, iau în considerare şi ce ar gândi *un altul* despre acţiunea mea, dacă ar observa-o cu un ochi dezinteresat. Lucrul acesta n-ar trebui să ne surprindă dacă moralitatea, aşa cum sugerez eu, îşi are rădăcina în această practică a răspunderii, comună agenţilor conştienţi de sine. Standardul căruia trebuie să ne conformăm cu toţii e stabilit de un celălalt imparţial.

ARITMETICA MORALĂ

Concepţia despre viaţa morală ce se conturează în argumentul acestei cărţi ar putea fi caracterizată drept

[87] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759; reed. ediției din 1790 e disponibilă pe platforma editorială independentă CreateSpace via Amazon. [Trad. rom.: Adam Smith, *Teoria sentimentelor morale*, Publica, Bucureşti, 2017 (n. tr.).]

„deontologică” de un anume tip de filozof. Cu alte cuvinte, conceptul de bază al judecăţii morale constă, în această viziune, din obligaţia personală, mai degrabă decât dintr-o concepţie despre binele general. În acest sens, ea diferă de modurile de gândire în vogă la momentul de faţă, precum acela promovat de Peter Singer şi, puţin mai nuanţat, de către Derek Parfit, în scrierile lor recente.[88] Pentru Parfit, moralitatea are de-a face cu îndatoririle noastre, dar toate aceste îndatoriri se reduc, în cele din urmă, la una singură, şi anume datoria de a face bine – cu alte cuvinte, datoria de a respecta acele principii „optimifice”[89] care promit să aducă cel mai bun rezultat pe termen lung.

Pentru astfel de gânditori consecvenţialişti, toate problemele morale sunt, în ultimă instanţă, aritmetice. Legăturile complicate ce ne unesc prin legăminte specifice şi istorice privitoare la drepturi şi datorii nu-şi au un loc asigurat în calculele lor. Desigur, ceilalţi nu contează pentru noi în mod egal, iar numeroasele cerinţe ce ne sunt adresate pot fi mai mult sau mai puţin exigente, mai mult sau mai puţin profitabile, mai mult sau mai puţin imperioase. Dar când vine vorba despre *ceea ce contează în sine* – cu alte cuvinte, ce anume pretinde moralitatea de la noi – astfel de fapte, conform modului de gândire consecvenţialist, dispar în fundal, pentru a reapărea doar ca rectificări sau adăugiri

---

[88] Peter Singer, *Writings on an Ethical Life*, Ecco, New York, 2000; Derek Parfit, *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

[89] Compus latinizant (din *optimus*, „cel mai bun” + suf. *-fic*) de circulaţie strict filozofică, folosit în special în aria filozofiei morale de limbă engleză, unde are sensul de „producător de un maximum de consecinţe bune”. Am păstrat termenul ca atare, el fiind plauzibil în română, unde există şi alte latinisme similare împrumutate din franceză, de genul „benefic” (n. tr.).

la alte trăsături, de natură mai abstractă, ale condiţiei noastre. Pentru Singer, Parfit şi alţii care vorbesc în numele vremurilor noastre, o persoană bună e aceea care se străduieşte să obţină cel mai bun rezultat în toate dilemele morale cu care se confruntă. Şi, cu ajutorul unui argument circular care le favorizează poziţia, ei discută aceste dileme sub forma unor probleme aritmetice cum ar fi cea „a trenului" sau „a bărcii de salvare". Moralitatea e ceea ce ne ghidează în dirijarea, de pe o linie pe alta, a unui vagon de tren deraiat, când pe ambele linii se află un anumit număr de oameni la lucru, sau în dirijarea unei bărci de salvare către un grup sau altul de oameni care se îneacă, în condiţiile în care nu pot fi toţi salvaţi. Aceste „dileme" au avantajul că elimină aproape toate relaţiile relevante moral din situaţiile respective şi reduc problema la una exclusiv aritmetică.

Să luăm dragostea pentru copii, care, cel puţin la oamenii obişnuiţi, topeşte toate circuitele din calculatorul unui utilitarist. Pentru Parfit, acest fenomen e doar unul dintre factorii ce trebuie luaţi în considerare în problema bărcii de salvare. El notează că „principiile optimifice *nu* [...] ţi-ar cere să salvezi nişte străini mai degrabă decât pe propriul tău copil. Dacă toată lumea ar accepta o astfel de cerinţă şi mulţi ar fi dispuşi s-o urmeze, lucrurile ar merge, într-un sens, mai bine, de vreme ce ar fi salvate mai multe vieţi omeneşti. Dar efectele bune ar fi cu mult întrecute de faptul că lucrurile ar merge mai rău într-o mulţime de sensuri, dacă toţi am avea motivaţia pe care astfel de acte o cer. Pentru ca noi să salvăm câţiva străini mai degrabă decât pe unul dintre propriii copii, dragostea pentru copiii noştri ar trebui să fie cu mult mai slabă"[90]. Iar asta, continuă Parfit, ar avea multe efecte negative pe termen lung.

---

[90] Parfit, *On What Matters*, vol. 1, p. 385.

Remarcabil la acest tip de raționament e faptul că, deși vine în sprijinul simțului comun, o face din motive ce subminează în întregime obligațiile ce stau la baza simțului comun. El ignoră cu desăvârșire faptul că alții nu au asupra noastră același drept pe care îl au copiii noștri și că dreptul acesta e *deja* o rațiune pentru a-i salva la nevoie, fără să mai fie necesară vreo altă argumentare. Raționamentul lui Parfit ignoră, am putea spune, realitatea umană a situației pe care pretinde că o imaginează, în favoarea matematicii spectrale ce-i servește drept punct de referință pentru toate judecățile comparative.

JUDECĂȚI COMPARATIVE

Pe de altă parte, e adevărat că facem judecăți comparative. Consecvențialismul a înțeles acest lucru, ceea ce constituie un argument puternic în favoarea lui. Teoriile deontologice ale moralității, precum cea a lui Kant, par câteodată să ia prea puțin în considerare manierele noastre comparative de gândire și să aibă mari dificultăți în a le explica. În dilemele noastre cele mai stringente, ne punem întrebarea care dintre două demersuri ar fi *mai bun* sau care, dintr-o serie întreagă de acțiuni, ar fi *cea mai bună*. Acest fapt este ușor de explicat dintr-o perspectivă consecvențialistă – prea ușor, după părerea unora. Consecvențialiștii tratează judecata morală ca și când ar fi totuna cu judecata economică și uneori, pentru a-și explica ideile, vorbesc despre ordonări de preferințe și agregarea preferințelor.[91] Tentația este, așadar, de a grefa cât mai multă matematică cu putință pe discursul nostru moral și de a rescrie moralitatea drept „aritmetică

[91] Precum, de pildă, în John Broome, *Weighing Lives*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

morală", pentru a folosi o expresie pusă în uz de Buffon într-un context asemănător. Acesta este rolul pe care îl îndeplinesc problemele precum cea a trenului pentru Parfit. Pe măsură ce exemplele se derulează şi matematica preia controlul, legătura cu gândirea morală obişnuită devine din ce în ce mai forţată.[92]

Iată unul dintre cazurile invocate de Parfit: „Dacă alegem A, Tom va trăi 70 de ani, Dick va trăi 50 de ani, iar Harry nu va exista niciodată. Dacă alegem B, Tom va trăi 50 de ani, Dick nu va exista niciodată, iar Harry va trăi 70 de ani"[93]. Aşadar, să alegem A sau B? Cu o perseverenţă neobosită, Parfit îl poartă pe cititor de la un caz de acest gen la altul, susţinând că teza lui Scanlon, după care raţiunile sunt în mod inerent *personale*, nu va putea explica satisfăcător toate situaţiile în care ni s-ar putea cere să facem o alegere morală.[94] Însă importul de precizie nu poate disimula faptul că exemplele luate în considerare nu seamănă deloc cu dilemele morale reale şi poartă amprenta obsesiei aritmetice a autorului. Adevăratele dileme se nasc aşa cum spune

---

[92] Interesant e că repulsia faţă de problemele morale „matematice", pe care o regăsim la filozofi anti-consecvenţialişti precum Elizabeth Anscombe (G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, nr. 124, 1958, pp. 1–19) şi care e exprimată vehement de Allen Woods în replica sa dată lui Parfit (inclusă în *On What Matters*, vol. 2), e împărtăşită de R.M. Hare, care crede că problemele trenului sunt refugiul anti-consecvenţialiştilor în încercarea lor disperată de a opune rezistenţă triumfului inevitabil al utilitarismului. Vezi R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 139.

[93] Parfit, *On What Matters*, vol. 2, p. 223; format modificat.

[94] T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998.

Scanlon, şi anume din ceea ce ne datorăm unul altuia sau, în termenii folosiţi de mine, din felul în care ne cerem socoteală unul altuia, dar şi nouă înşine. O variantă spectrală a judecăţii morale poate supravieţui în lumea descrisă de probleme precum aceea a trenului; dar ea subzistă acolo desprinsă de rădăcinile ei aflate în întâlnirea dintre două persoane şi se pretează unei tratări matematice şi pentru că filozoful, ţintuit la biroul său, a pierdut din vedere toate sursele normale ale sentimentului moral.

Nu se poate nega însă că judecata morală face comparaţii. Când Anna Karenina se întreabă dacă e drept să-l părăsească pe Karenin şi să plece cu Vronski, ea se întreabă care din cele două demersuri ar fi *mai bun*. Deşi comparativă, judecata ei nu este, însă, o judecată care poate fi rezolvată printr-un calcul. Inima Annei este împărţită între îndatoririle ei faţă de soţ şi copil şi iubirea pentru Vronski. Dilema ei nu poate fi privită separat de circumstanţele particulare în care ea apare – caracterul răzbunător şi rece al soţului, devotamentul suav al fiului, frivolitatea lui Vronski şi propria ei înţelegere a defectelor lui. Dilemele de acest fel există pentru că suntem legaţi unii de alţii prin obligaţii şi ataşamente şi unul din felurile în care poţi fi un om rău este să crezi că ele pot fi rezolvate printr-un calcul aritmetic. Să presupunem că Anna ar raţiona în felul următor: e mai bine să fac fericiţi doi oameni tineri şi sănătoşi şi să fac nefericit un bătrân, decât să fac fericit un bătrân şi să fac nefericiţi doi oameni tineri – mai exact, de 2,5 ori mai bine. Ergo, eu, una, am plecat. Ce-am crede atunci despre seriozitatea ei morală?

CONSECVENŢIALISMUL ŞI SIMŢUL MORAL

Acesta nu este decât unul dintre motivele care ne îndreptăţesc să credem că ideea unui „principiu optimific" e nu doar obscură în sine, ci şi incapabilă să realizeze ceea ce consecvenţialiştii aşteaptă de la ea. Dacă lăsăm la o parte vagoanele de tren şi bărcile de salvare, rareori ştim cum să calculăm ce e „cel mai bine", atât într-un caz particular, cât şi atunci când vine vorba de aplicarea principiilor. Consecinţele acţiunilor noastre se ramifică la infinit în timp şi spaţiu. Cea mai bună intenţie poate duce la cel mai nefavorabil rezultat, iar valorile sunt numeroase şi în conflict una cu alta. Ce loc ar trebui să acordăm frumuseţii, graţiei şi demnităţii – sau ele se strecoară în deliberările noastre ca elemente ale fericirii omeneşti? Nu putem şti ce răspuns ar da Parfit sau Singer acestei întrebări, întrucât scrierile lor nu conţin nici o urmă de psihologie morală şi n-au mai nimic de spus despre fericire şi în ce ar consta ea, pe ce scară ar trebui ea măsurată, sau ce au fiinţele umane de câştigat de pe urma valorilor lor estetice şi spirituale.

Mai mult decât atât, ambii filozofi trec cu vederea palmaresul real al gândirii consecvenţialiste. Istoria modernă ne oferă exemplu după exemplu de entuziaşti atraşi de câte o imagine a „binelui suprem", convinşi că toate fiinţele raţionale ar adopta aceleaşi vederi, dacă ar putea să reflecteze cu claritate asupra lor. *Manifestul comunist* oferă o astfel de viziune. El oferă o imagine a ceea ce ar fi „cel mai bine" şi susţine că toată lumea, inclusiv burghezia, ar munci pentru realizarea acestuia, cu condiţia să înţeleagă argumentele impecabile în favoarea implementării sale. Cei care stau în calea revoluţiei sunt mânaţi de interese personale, dar şi ei sunt, de fapt, iraţionali şi ar trece imediat de partea cealaltă, dacă s-ar gândi serios la nişte principii pe care toată lumea le-ar putea îmbrăţişa ca legi. De vreme ce interesele lor îi

împiedică să gândească aşa, revoluţia violentă e şi necesară, şi inevitabilă.

Lenin şi Mao, care au pus în practică acest document, erau experţi în probleme ca aceea a trenului. Aritmetica morală ieşea întotdeauna în favoarea lor, când mutau vagonul istoriei de pe o şină pe alta, de la o serie de victime posibile la alta. Iar când grăsanul trebuia împins de pe pod, se găsea întotdeauna cineva care să o facă pentru ei şi care putea, la rândul lui, să fie împins de pe pod. Rezultatul a fost distrugerea totală a două mari societăţi şi un prejudiciu ireversibil adus restului lumii. De ce-am presupune că, în efortul nostru de a lămuri ce anume ar putea fi cel mai bine pe termen lung, am face o treabă mai bună? Mai mult decât atât, nu e oare posibilitatea – chiar probabilitatea – erorii la rădăcina a ceea ce e atât de discutabil în consecvenţialism, şi anume faptul că săvârşirea răului este transformată într-o eroare intelectuală şi, astfel, scuzată? Când Kaizerul, rememorând dezastrul Primului Război Mondial, a spus „Ich hab' es nicht gewollt" [„Nu asta am vrut"], el vorbea ca un consecvenţialist, aşa cum o făceau toţi acei apologeţi care regretau „greşelile" lui Lenin şi ale lui Mao.

Ceea ce mă aduce înapoi la chestiunea motivelor. Intuiţia fundamentală pe care se bazează argumentaţia mea în acest eseu e că moralitatea există, în parte, pentru că ea ne ajută să convieţuim cu ceilalţi prin negociere. Putem face asta deoarece nu doar acţionăm pentru anumite motive sau raţiuni, ci şi reacţionăm la ele. Atunci când ne atragem indignarea celor din jur, încercăm să ne justificăm acţiunile şi, în virtutea responsabilităţii pe care o avem, să găsim principii pe care şi alţii să le poată accepta şi care să fie în mod necesar imparţiale, universale şi obiective. Când vina e a noastră, ne judecăm singuri, iar oamenii buni au tendinţa de a se judeca mult mai aspru decât alţii. Ne asumăm obligaţii faţă de cei care depind de noi şi de care depindem

la rândul nostru şi existăm în centrul unei sfere a responsabilităţii care, pe măsură ce se îndepărtează de noi şi se intersectează cu lumea celorlalţi, îşi pierde din intensitate. Principiile morale la care subscriem sunt precipitatul relaţiilor noastre personale, prin care venim faţă în faţă cu cei care au un drept asupra noastră şi care sunt mai interesaţi de virtuţile şi viciile noastre decât de capacitatea noastră de a determina rezultatul unui set de date pe calculatorul nostru moral de buzunar. Prin urmare, ceea ce Strawson numeşte „atitudini reactive" – printre care se numără şi vinovăţia, admiraţia şi învinuirea – reprezintă nucleul sentimentelor noastre morale, purtând semnul de neşters al relaţiilor Eu–Tu în care îşi au, în ultimă analiză, rădăcinile.[95]

Pentru a da o caracterizare completă a ceea ce presupune asta, nu ne putem mulţumi să punem accentul pe justificare şi pe rezolvarea conflictelor. Moralitatea guvernează orice întâlnire personală, forţa ei emanând dinspre celălalt. Aşadar, dacă vrem să pătrundem motivele comportamentului nostru moral, trebuie să înţelegem ce comportă relaţia dintre nişte fiinţe care se identifică la persoana întâi şi care se adresează celuilalt ca persoană întâi, cu alte cuvinte, relaţia bazată pe intenţionalitatea extinsă pe care am descris-o în al doilea capitol. Contractele sunt un caz special al acestei întâlniri „transcendentale". Dar ele nu sunt singurul: oamenii ajung să depindă unii de alţii într-o varietate de moduri, adeseori tocmai formele necontractuale de dependenţă – relaţiile de familie, războiul, obligaţiile filantropice şi dreptatea faţă de străini – fiind cele mai semnificative din punct de vedere moral.

---

[95] Strawson, „Freedom and Resentment", *op. cit*.

VIRTUTE ŞI VICIU

Lucrurile devin mai lămurite dacă ne întoarcem la o concepţie despre viaţa morală care e asociată cu Aristotel, întrucât el a fost cel care a susţinut-o, în termenii săi, în *Etica nicomahică*. Potrivit acestei concepţii, principiul de bază al vieţii morale e virtutea, care pentru Aristotel constă în capacitatea de a urma ceea ce recomandă raţiunea, în ciuda tuturor motivelor adverse. În limbajul folosit aici, ideea poate fi reformulată astfel: virtutea constă în capacitatea de a-ţi asuma întreaga responsabilitate pentru actele, intenţiile şi afirmaţiile tale, în ciuda tuturor motivelor pe care le-ai putea avea pentru a renunţa la ele sau pentru a le repudia. Este capacitatea de a menţine şi susţine centrul vieţii şi al emoţiilor tale, dat de identificarea la persoana întâi, în ciuda tentaţiilor descentrante care ne înconjoară şi care reflectă faptul că suntem fiinţe umane, cu temeri şi pofte animale, şi nu subiecţi transcendentali, motivaţi doar de raţiune.

Filozofii antici au deosebit patru virtuţi cardinale – curajul, înţelepciunea, cumpătarea şi dreptatea – şi, cu oarecare ajustări şi rafinări, teoria lor a dăinuit. Curajul e cel mai simplu şi clar exemplu. Soldatul care luptă alături de camarazii lui se teme, asemeni lor, să nu fie rănit sau ucis. În momentele cele mai grele ale luptei, el poate fi extrem de tentat să fugă pentru a se pune la adăpost. Însă datoria îi interzice acest lucru. Datoria lui e să stea şi să lupte, să-şi apere camarazii şi să se dedice cauzei de onoare. E ceva ce el datorează şi, aşa cum mulţi observatori au confirmat, chiar dacă obligaţia e raţionalizată ca fiind cuvenită unei ţări, unei cauze sau unui ideal, ea e trăită în primul rând drept ceva datorat camarazilor, celor care împart riscul luptei, celor cărora soldatul le e *semper fidelis*, cum spune deviza („Semper fi”) a marinei americane. Nu e o

datorie contractuală şi nu există nici un „acord” care să-i consfinţească condiţiile. Ea ia naştere ca sentiment trăit al angajamentului faţă de alţii, în ochii cărora soldatul e judecat.

În aceste condiţii, el trebuie să-şi *amuţească* teama, astfel încât doar chemarea datoriei să se poată auzi. Raţiunile admisibile pentru acţiune sunt centrate în „eu”. Sunt raţiuni care pot deveni *ale mele*, care explică faptele mele şi totodată le justifică în ochii acelora faţă de care mă simt răspunzător. Ele decurg din „ceea ce sunt eu cu adevărat în raport cu mine” mai degrabă decât din „forţele care acţionează asupra mea”[96]. Aşadar, pentru soldat, teama este ceva ce trebuie *înfrânt*, ceea ce nu înseamnă că el ar trebui să caute primejdia cu lumânarea sau să nu ţină seama de faptul că îi *este* teamă, şi pe bună dreptate. Înseamnă, mai degrabă, că motivele sale de teamă nu trebuie lăsate să se impună în faţa a ceea ce el, în propriii ochi şi în ochii lumii, *trebuie* să facă.

ONOARE ŞI AUTONOMIE

Kantienii vor susţine că, într-un astfel de caz, soldatul ar trebui să fie motivat de raţiune şi să acţioneze din pură „autonomie a voinţei”. Ceea ce crede el că e de cuviinţă îi asigură atât justificarea, cât şi motivaţia. Motivele rivale, ce-şi trag forţa din emoţiile ce operează în afara voinţei, nu se iau în calcul: a ceda în faţa lor e sinonim cu „heteronomia

[96] Prin urmare, în reconstrucția dată de Christine Korsgaard filozofiei morale kantiene, autoritatea raţiunii practice derivă, în fond, din concepția agentului despre propria identitate. Vezi Christine Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

voinței”, marele păcat împotriva sinelui care duce la descentrarea descrisă de mine în capitolul 2. Motivul autonom are caracter de lege: pentru Kant, acesta e înțelesul cuvântului „a trebui” – și anume că acțiunea e prescrisă ca necesară. Prin pasiunile noastre, suntem supuși „cauzalității naturii”; dar pentru Kant există și o „cauzalitate a rațiunii”, care acționează asupra noastră într-un alt fel și dintr-o altă perspectivă, ca să spunem așa, transcendentală.

Argumentul lui Kant e ca un nod strâns, greu de dezlegat, dar pare să adune multe dintre intuițiile noastre cu privire la forța specifică a moralității și la felul în care simțul datoriei ne scoate în afara rânduielii firii și ne opune ei. Suntem făpturi guvernate de legi și, chiar și atunci când sfidăm legea, acționăm pe principiul că suntem supuși unor cerințe ce nu se pot negocia – unor rațiuni ce au puterea de a reduce la tăcere alte considerente presante, oricât de aproape ar fi ele de interesele noastre empirice.

De fapt, nu avem nevoie să presupunem o „cauzalitate a rațiunii” pentru a înțelege dificultatea soldatului. Trebuie doar să recunoaștem că el, ca orice altă persoană, are un simț al obligației – al unor promisiuni făcute, al unor relații ce depind de loialitatea lui și al unor responsabilități asumate, toate acestea fiind păstrate într-un loc aparte al gândirii lui. Astfel de lucruri sunt păstrate în eu, ca angajamente ce „trebuie onorate” și care au un statut aparte în înțelegerea de sine a soldatului. Ele pot fi încălcate, însă doar cu prețul vinovăției, regretului și al judecății negative de sine, precum aceea care-i măcina viața protagonistului din *Lord Jim* al lui Conrad.[97]

---

[97] Joseph Raz susține că aceste „rațiuni prevenitoare” stau la baza ideii înseși de lege, ca formă distinctă de autoritate specifică judecății

În viziunea lui Aristotel, curajul depinde de capacitatea de a duce la îndeplinire ceea ce dictează onoarea, în ciuda unor considerente opuse, precum cele dictate de frică sau mânie. Totodată, filozoful susținea că această capacitate e o dispoziție – or *héxis* – de aceeași natură cu motivele ce i se împotrivesc. Spre deosebire de Kant, Aristotel nu a acordat rațiunii statutul de motiv *distinct* din punct de vedere metafizic. El a recunoscut, totuși, că dispoziția de a urma decretele rațiunii reprezintă un motiv *real*, care depinde de cultivarea unor obiceiuri bune și care îl pune pe agent în postura pe care Kant o consideră definitorie pentru viața morală: aceea de a-și onora obligațiile, în ciuda pasiunilor care li se împotrivesc.

Aristotel credea, totodată, că toate virtuțile cardinale au aceeași structură ca și curajul. Fiecare virtute de acest fel comportă o dispoziție de a urma ceea ce rațiunea recunoaște ca onorabil sau drept, în ciuda tentațiilor opuse. Această dispoziție e însușită prin imitație și prin conștientizarea faptului că ești judecat. Virtuțile sunt dispoziții pe care le lăudăm, lipsa lor fiind un obiect de rușine. Altfel spus, în termenii eseului de față, virtutea e cea care asigură centrarea în „eu" a acțiunilor și emoțiilor noastre, viciul însemnând descentrarea lor, astfel încât eul și faptele sale își pierd funcția centrală sau de control în determinarea a ceea ce simțim și înfăptuim. Viciul înseamnă, literalmente, pierderea controlului de sine, iar omul vicios e acela pe care nu putem conta în chestiuni legate de obligație și angajament.

DOAMNA JELLYBY ȘI BUNUL SAMARITEAN

---

raționale practice. Vezi J. Raz, *The Authority of Law*, ed. a II-a, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Dacă acceptăm această imagine generală a vieţii morale, putem vedea cât de departe de moralitatea obişnuită sunt recomandările consecvenţialiste ale lui Singer şi Parfit. Dickens a ilustrat desluşit această idee prin personajul doamnei Jellyby din *Casa umbrelor*, ale cărei pretenţii automăgulitoare de filantroapă dedicată îmbunătăţirii situaţiei băştinaşilor din Borrioboola-Gha coexistau cu lipsa ei de solicitudine faţă de toţi aceia care depindeau direct de ea şi pentru care era responsabilă – în particular propriii copii. Nici consecinţele reale ale acţiunilor ei nu i-au oferit vreo scuză doamnei Jellyby, de vreme ce despotul din Borrioboola-Gha i-a răpit pur şi simplu voluntarii şi i-a vândut ca sclavi. Şi de unde să ştie ea că el n-avea să facă aşa ceva?

Nu există dovezi că un profesor universitar care a reflectat îndelung la îmbunătăţirea stării lumii, aşa cum a făcut-o Singer, ar fi mai priceput decât doamna Jellyby la calcularea consecinţelor unei politici oarecare. Să luăm câteva dintre problemele discutate de Singer: avortul, eutanasia, consumul de produse animale. Cum comparăm fericirea pe termen lung a societăţilor în care avortul este permis cu fericirea pe termen lung a acelora în care el este interzis? Doar cele mai plăpânde prime eforturi pot fi făcute în acest sens, ca în justificarea oferită de Parfit, discutată mai sus, pentru o moralitate ce lasă loc pentru dragostea de copii. Dar şi această justificare e oţioasă prin comparaţie cu argumentul lui Platon, de asemenea consecvenţialist, potrivit căruia copiii ar trebui trecuţi în proprietatea statului. În comparaţie cu obligaţiile noastre imediate, bazate pe relaţii de răspundere şi dependenţă, argumentele consecvenţialiste par arbitrare, credibilitatea lor depinzând de o ipoteză cu privire la consecinţe, ipoteză care nu e, de cele mai multe ori, decât o fantezie.

Asta nu înseamnă că suntem liberi să ignorăm consecinţele acţiunilor noastre sau că n-ar trebui să ne străduim să obţinem cele mai bune rezultate ale alegerilor noastre morale, de vreme ce şi în această privinţă vom fi judecaţi; şi nici nu înseamnă că trebuie să dăm îndatoririlor noastre, oricât de neînsemnate, mai multă greutate decât binelui ce-ar putea fi, în mod vădit, făcut prin ignorarea sau suspendarea lor. Înseamnă, mai degrabă, că argumentele privitoare la consecinţe trebuie să ocupe un loc secundar în viziunea noastră asupra lumii, în raport cu obligaţiile ce formează nucleul motivaţional al vieţii morale. Dacă nu acceptăm asta, am putea sfârşi prin a adopta o morală pur intelectuală, care ne-ar permite să scuzăm orice acţiune pe motiv că este o „eroare" de judecată şi să recomandăm orice demers, indiferent de dreptul altora la grija noastră. Sau, dacă nu mergem pe calea asta şi, în schimb, devenim jellybişti, ne-am putea trezi opintindu-ne sub poveri imposibile, în încercarea zadarnică de a afla cum ar fi cel mai bine să ne folosim energiile şi puterile în folosul cauzei „facerii de bine" pentru ca apoi să ne închinăm viaţa acestei cauze.[98]

În acest sens, există un contrast interesant între două interpretări posibile ale parabolei bunului samaritean, pe care Isus o dă drept răspuns la întrebarea „Cine este aproapele meu?". Interpretarea convenţională e că Isus ne cerea să trecem cu vederea diferenţele de etnie şi credinţă şi să facem bine altora într-un mod imparţial şi universal. Din această interpretare e posibil să deducem un tip consecvenţialist de morală, care propune soluţii optimale la toate dilemele noastre morale şi trece cu vederea obligaţiile,

[98] Cazuri fascinante de martiri ai jellybismului sunt de găsit în Larissa MacFarquhar, *Strangers Drowning: Voyages to the Brink of Moral Extremity*, Allen Lane, London, 2015.

create de-a lungul timpului, care ne fac să distingem între oameni şi comunităţi. Dar mai există o interpretare, mai plauzibilă după părerea mea, după care samariteanul se confruntă cu o obligaţie *anume* faţă de o persoană *anume*. Ajutorul lui vine ca răspuns la o nevoie individuală; nu e o contribuţie la suma totală a binelui, ci o obligaţie faţă de un seamăn care cere ajutor fără întârziere. Asumându-şi-o, samariteanul recunoaşte că acea obligaţie nu va putea fi îndeplinită doar printr-un prim ajutor. După ce transportă victima la un han şi-i plăteşte îngrijirile, samariteanul se întoarce să vadă cum îi merge. Îşi ia asupra lui un angajament concret şi recunoaşte că trebuie să ducă treaba până la capăt.

În lumina celei de-a doua interpretări a parabolei, viaţa morală apare, în linii mari, aşa cum am descris-o eu, şi anume ca având-şi rădăcinile în obligaţiile personale. În lumina primei interpretări, am putea crede că samariteanul, odată ce-a acordat primul ajutor, n-a făcut bine că a cheltuit atâta avere şi timp cu victima, când putea să trimită banii populaţiei din Borrioboola-Gha.

DREPTURI, MERITE ŞI DATORII

Există un soi de „calcul al drepturilor şi datoriilor" pe care fiinţele raţionale îl folosesc pentru a-şi rezolva disputele şi pentru a ajunge la o înţelegere în chestiuni de interes comun sau discordant. Conceptul de dreptate ţine de acest calcul, iar folosirea lui le dă oamenilor posibilitatea de a-şi revendica o sferă de suveranitate personală în care alegerea lor e literă de lege. Asta înseamnă că, într-o morală deontologică de felul celei propuse de mine, conceptele de drept şi merit vor avea un rol important. Stabilindu-ne drepturile şi meritele, definim punctele fixe, locurile sigure

de la care pornind oamenii pot negocia şi pot cădea de acord. În lipsa acelor puncte fixe, e improbabil ca negocierea şi acordul liber să aibă loc, şi chiar dacă au loc, e improbabil ca rezultatul lor să fie stabil. Dacă nu am drepturi, înţelegerea dintre noi nu oferă nici o garanţie de executare; sfera mea de acţiune poate fi oricând invadată de alţii şi nu pot face nimic ca să-mi definesc poziția în aşa fel încât să te conving să o respecţi. Tot aşa, în lipsa unui concept de merit care să tranşeze chestiunea pedepsei, şi anume când este ea necesară sau proporţională, individul e văduvit de un înveliş protector vital şi devine expus la tot soiul de constrângeri.

Drepturile şi meritele, aşadar, ne permit să stabilim o societate în care relaţiile consensuale reprezintă regula, definind, pentru fiecare dintre noi, o sferă de suveranitate personală din care ceilalţi pot fi excluşi. Drepturile şi meritele definesc, totodată, şi datoriile. Dreptul meu e datoria ta, iar dacă eu nu merit ceea ce-mi faci, atunci nu ai nici un drept să faci acel lucru. Atunci când ne referim la drepturi, merite şi datorii, la ceea ce datorăm unul altuia, precum şi la idei fundamentale de genul libertate, dreptate şi spectator imparţial, facem uz (direct sau indirect) de conceptul de persoană, care asigură perspectiva comună din care abordăm efectiv toate problemele de acest fel. Comunităţile umane sunt comunităţi de persoane, acesta fiind acordul de bază de la care pornesc toate dezacordurile noastre.

Pentru aceste motive, precum şi pentru altele asociate, lămurirea conceptului de persoană e, pentru noi, o prioritate intelectuală. Cei care vor să edifice o doctrină politică universală pe baza drepturilor omului au nevoie de o teorie care să le spună ce drepturi ţin de natura noastră – de natura noastră ca persoane – şi care sunt produsul convenţiei. Teoria aceea va fi o teorie a persoanei. Marxiştii

care îşi întemeiază critica la adresa societăţii burgheze pe ideea exploatării şi a demnităţii muncii pornesc de la principiul că există o relaţie liberă şi benefică între oameni, pe care sistemul capitalist o suprimă. Principiul acesta are nevoie de o teorie a persoanei. Pentru teişti, scopul vieţii umane stă în cunoaşterea şi iubirea unui Dumnezeu personal a cărui prezenţă se dezvăluie în ordinea naturală. Putem înţelege această poziţie doar dacă avem o teorie a persoanei. Liberalii de stânga văd în ordinea politică un mecanism de reconciliere a libertăţii individuale cu „dreptatea socială". Ideea aceasta depinde şi ea de o teorie a persoanei. Filozofia aşa-zis kantiană a persoanei presupusă de John Rawls în apologia lui în favoarea statului redistributiv e folosită de Robert Nozick împotriva lui. În toate ariile de conflict politic din zilele noastre, conceptul de persoană se regăseşte în centrul controversei, dar este tratat ca o simplă abstracţiune, fără să se acorde nici o atenţie contextului său social şi istoric.

PERSOANA ŞI SINELE

Dacă trăsătura definitorie a persoanei umane e libertatea de a face alegeri autonome, libertarienii vor susţine că guvernele şi asociaţiile civile nu au dreptul să intervină în aceste alegeri decât pe considerentul, propus de John Stuart Mill, de a împiedica vătămarea celorlalţi.[99] Dacă, în schimb, trăsătura definitorie a persoanei umane e viaţa într-o comunitate de ajutor reciproc, atunci comunitarienii vor susţine că trebuie să impunem restricţii asupra stilurilor

[99] Vezi argumentul lui John Stuart Mill, *On Liberty*, London, 1859. [Trad. rom.: John Stuart Mill, *Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 2005 (n. tr.).]

antisociale de viaţă şi să creăm condiţiile necesare pentru o societate în care grija e un fapt instituţional. Aceste teorii contradictorii ale persoanei se datorează faptului că autorii lor au scos conceptul din context şi au încercat să-l definească în termeni abstracţi, fără să ia în considerare faptul că personalitatea e un fel de a *deveni*, nu doar un fel de a fi. Libertarienii pun accentul pe libertate, dar nu ne oferă nici o explicaţie reală a originilor libertăţii sau a bazelor ei metafizice. Comunitarienii pun accentul pe dependenţa socială, dar nu iau în considerare diferenţa dintre grupările compuse din animale şi cele alcătuite de fiinţe libere, a căror asociere se întemeiază pe contract şi consimţământ şi a căror împlinire socială vine doar din recunoaşterea reciprocă a autonomiei lor individuale.

Poziţia mea e că aceste conflicte pot fi lămurite şi în mare măsură rezolvate odată ce înţelegem originile conceptului de persoană în întâlnirea Eu–Tu şi prioritatea cunoaşterii la persoana întâi în crearea relaţiilor dintre noi, precum şi în dezvăluirea a cine şi ce anume suntem. Relaţiile personale sunt o *chemare la răspundere*. Eu răspund în faţa ta pentru ceea ce spun şi fac, şi invers. Ca să vorbim ca Hegel, suntem subiecţi unul pentru altul, nu obiecte, iar întâlnirea de la subiect la subiect e una de recunoaştere reciprocă, în care fiecare adevereşte autonomia celuilalt şi-i face pe ceilalţi răspunzători pentru ce sunt şi fac. Libertatea mea nu e o irupţie spontană în lumea evenimentelor umane; e un produs al condiţiei mele sociale şi aduce cu sine întreaga povară a responsabilităţii faţă de celălalt şi recunoaşterea faptului că vocea lui sau a ei are la fel de multă autoritate ca a mea.

Dacă astfel stau lucrurile, atunci putem trage concluzia că libertarienii şi comunitarienii spun doar câte o jumătate de adevăr fiecare. Libertatea şi responsabilitatea coincid în agentul uman. Iar dialogul prin care ne adresăm unul altuia

comportă căutarea unor raţiuni care să aibă greutate atât pentru tine, cât şi pentru mine. Cu alte cuvinte, în inima oricărei comunităţi umane se află „căutarea obştească” de raţiuni care să fie valabile pentru toţi. Data viitoare când intri în dezacord cu cineva, poţi face proba. Vei descoperi că încerci să te justifici prin raţiuni pe care celălalt să le accepte, a căror validitate nu depinde de dorinţele care te definesc, ci mai degrabă de chestiuni ce izvorăsc din adâncul acelor lucruri împărtăşite de amândoi, şi anume natura voastră umană şi situaţia socială. Libertatea şi comunitatea sunt legate prin însăşi natura lor, adevărata fiinţă liberă fiind aceea care ţine întotdeauna cont de ceilalţi în aşa fel încât să-şi armonizeze prezenţa cu a lor.

Pentru a ne dezvolta pe deplin ca persoane, aşa cum am arătat, avem nevoie de virtuţile care fac ca motivele noastre să treacă de la polul animal la cel personal al făpturii noastre – virtuţile care ne ajută să ne stăpânim pasiunile. Aceste virtuţi nu există în afara unui context social strâns. Fără forme de educaţie aprobate social, fără familii şi sfere de iubire reciprocă, fără o abordare disciplinată a întâlnirilor erotice, emoţiile noastre sociale nu au cum să fie pe deplin centrate în „eu”. Fiinţele umane îşi găsesc împlinirea în iubirea împărtăşită şi dăruirea de sine, dar ajung în acest punct doar după un lung proces de dezvoltare de sine, în care imitaţia, supunerea şi stăpânirea de sine sunt momente necesare. Acest lucru nu e greu de înţeles, odată ce privim dezvoltarea personalităţii prin prisma lui Aristotel. Însă e un lucru greu de pus în practică. Şi totuşi, odată ce înţelegem lucrurile cum se cuvine, vom fi motivaţi să punem virtuţile şi obiceiurile bune înapoi la locul lor, în centrul vieţii personale.

4
OBLIGAŢII SACRE

Nu toţi filozofii morali americani sunt consecvenţialişti pe tiparul lui Singer. Mulţi sunt „contractarieni”, pentru ei moralitatea fiind un sistem de coordonare interpersonală între oameni ale căror „concepţii despre bine” sunt potenţial incompatibile. Justificarea ce stă la baza acestei poziţii ar putea avea, ce-i drept, un element consecvenţialist, potrivit căruia gândirea morală inculcă obiceiuri pline de respect şi bunăvoinţă ce garantează siguranţa generală. Dar, în sine, moralitatea constă în „constrângeri colaterale”, ca să folosesc expresia lui Nozick, care fac ca la temelia conduitei noastre sociale să stea acordul, mai degrabă decât forţa. Aceste constrângeri colaterale iau forma concretă a unui sistem de drepturi şi datorii: în jurul fiecărui individ e un zid de drepturi, care-l protejează împotriva exercitării abuzive a forţei, şi fiecărui individ i se impune un set de datorii prin care acele drepturi sunt garantate.

Filozofia politică actuală porneşte de la o imagine similară, dar merge mai departe şi studiază virtuţile unui stat benevolent, luând de obicei dreptatea socială, sau uneori libertatea, drept scop suprem al guvernării. Atât pentru filozofia morală, cât şi pentru cea politică, aşa cum sunt ele predate în universităţile moderne, instrumentele critice ale coordonării sociale sunt sistemul de drepturi şi datorii, virtuţile care ne motivează să ne supunem lui,

precum şi sprijinul politic care face posibilă această supunere şi care coordonează numeroasele şi diversele noastre proiecte. Organizarea politică suplineşte moralitatea printr-o lege pozitivă menită să ne garanteze libertatea şi să repare nedreptăţile sistemice ivite în urma exercitării ei. Legea morală şi legea pozitivă sunt, la rândul lor, justificate prin teorii abstracte, bazate exclusiv pe autonomia individuală şi pe libertăţile şi drepturile ce decurg din ea.

Această imagine, desigur, cu multe adăugiri şi amendamente nuanţate, stă la baza *Teoriei dreptăţii* a lui Rawls şi a cărţii lui Nozick *Anarhie, stat şi utopie*, precum şi la baza viziunii despre fiinţele umane prezentă în scrierile de filozofie a dreptului ale lui Ronald Dworkin şi Joseph Raz sau în filozofia morală a lui Tim Scanlon.[100] De la *Morals by Agreement* a lui David Gauthier şi *Persons, Rights, and the Moral Community* a lui Loren Lomasky până la *The Second-Person Standpoint* a lui Stephen Darwall şi *Frontiers of Justice* a Marthei Nussbaum,[101] găsim un consens aproape general printre filozofii americani ai moralei cum că autonomia individuală şi respectul pentru drepturi sunt sursele principale ale ordinii morale, statul, la rândul lui, fiind conceput fie ca instrument pentru ocrotirea

---

[100] John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971; ed. revizuită, 1999; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ed. cit. [Trad. rom.: John Rawls, *O teorie a dreptății*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, 2012 (n. tr.).]

[101] David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Loren Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, Oxford, 1987; Darwall, *The Second-Person Standpoint*, ed. cit.; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2006.

autonomiei, fie – în cazul în care i se acordă un rol mai larg – ca instrument pentru repararea defavorizării în numele „dreptății sociale". Argumentele aduse în favoarea acestor poziții sunt, fără excepție, laice, egalitare și întemeiate pe ideea abstractă de alegere rațională. Sunt argumente atractive, întrucât ele par să justifice ideile de morală publică și de organizare politică comună, astfel încât să permită convieţuirea paşnică a oamenilor, în ciuda credinţelor şi angajamentelor lor diferite, precum şi a dezacordurilor lor profunde de natură metafizică. Descrierea dată de mine vieții morale e, în mare măsură, compatibilă cu aceste argumente. Ea sugerează, însă, două obiecţii importante care li s-ar putea aduce.

DOUĂ OBIECȚII

Prima obiecţie priveşte faptul că poziția contractariană nu ia în serios situaţia noastră de organisme. Suntem fiinţe întrupate, iar relațiile noastre sunt mijlocite de prezența noastră trupească. Cele mai importante emoții umane sunt intim legate de această situaţie: iubirea erotică, dragostea pentru copii şi părinți, ataşamentul faţă de „acasă", teama de moarte și suferință, compasiunea pentru durerea sau teama celorlalţi – toate astea n-ar avea nici un sens fără situaţia noastră de organisme. Iubirea de frumos, de asemenea, își are rădăcinile în viața noastră trupească şi în calitatea bucuriilor noastre de a fi „aici şi acum". Dacă am fi nişte agenţi raţionali dematerializaţi – dotaţi doar cu acel gen de „sine numenal" ce s-ar simți în largul lui în regatul kantian al scopurilor –, poverile noastre morale ar fi uşor de purtat, rezumându-se la acele constrângeri colaterale ce sunt necesare pentru a împăca libertatea fiecăruia dintre noi cu libertatea egală a aproapelui nostru. Suntem însă

nişte fiinţe cât se poate de materiale şi suntem atraşi unii de alţii ca atare, prizonieri ai unor emoţii erotice şi familiale ce creează distincţii radicale, drepturi inegale, ataşamente fatale şi nevoi teritoriale, şi ca atare ne petrecem mare parte din viaţa morală negociind cu aceste regiuni întunecate ale psihicului.

A doua obiecţie este că obligaţiile noastre nu se reduc, şi nu pot fi reduse, la acelea care ne garantează reciproc libertatea. Un sine numenal vine pe lume neîmpovărat de legături şi ataşamente, pentru simplul motiv că el nu se află defel *în* lume. Un astfel de sine are o situaţie doar în măsura în care îşi creează una prin activitatea sa liberă printre alte entităţi ce se află în aceeaşi stare neancorată. Pentru noi, oamenii, care păşim într-o lume marcată de bucuriile şi suferinţele acelora care ne fac loc în viaţa lor, care ne bucurăm de protecţie în primii ani şi de şanse la maturitate, sfera obligaţiilor e mult mai mare decât cea a alegerilor. Suntem uniţi prin legături pe care nu le alegem defel, iar lumea noastră e plină de valori şi provocări care ne presează din afara zonei confortabile a acordurilor noastre. În încercarea de a înţelege aceste valori şi provocări, fiinţele umane au dezvoltat concepte care rareori îşi găsesc un loc în teoriile liberale ale contractului social – cum ar fi conceptele de sacru şi de sublim, conceptul de rău şi cel de mântuire, care toate sugerează o orientare către lume complet diferită de cea adoptată de filozofia morală modernă.

Provocarea cea mai importantă cu care se confruntă teoria mea despre viaţa morală e aceea de a da un răspuns celor două obiecţii. Trebuie să arăt cum anume natura agentului uman de a fi întrupat şi plasat într-o situaţie anume poate fi valorificată în gândirea noastră morală, cum se formează şi cum sunt justificate obligaţiile ce nu fac obiectul alegerii, şi cum anume contribuie experienţele

răului şi sacrului la înţelegerea noastră de ansamblu a ceea ce contează în viaţă. În capitolul 3 remarcam că situaţiile examinate de tragediile greceşti par să înfăţişeze o concepţie rivală cu privire la vinovăţie şi răspundere faţă de cea care reiese din teoriile moderne despre persoană. Etica pângăririi şi a tabuului, sau a „ruşinii şi necesităţii", care vede răul ca pe-o contaminare şi-l asociază, la orice pas, cu situaţia noastră de fiinţe întrupate, pare mai potrivită pentru a se ocupa de deviaţiile sexuale, de datoriile noastre faţă de cei morţi şi de cei nenăscuţi, precum şi de experienţele sacrului, sacrificiului şi profanării, teme care nasc sentimente puternice în noi toţi. Însă etica respectivă e lipsită de fundamente filozofice clare şi complet în răspăr cu încercarea mea de a întemeia moralitatea pe relaţiile interpersonale.

MORALA SEXUALĂ

În studiul său inovator *Sexual Ethics*, publicat pentru prima dată în 1930, Aurel Kolnai a susţinut că moralitatea sexuală nu poate fi nici obţinută în stil consecvenţialist, printr-o analiză cost–beneficiu, şi nici dedusă din imperativul categoric al lui Kant, ce pune accentul pe sine şi pe voinţă.[102] Conceptul central al oricărei etici sexuale demne de acest nume, credea Kolnai, e acela de murdărie sau impuritate (*das Schmutzig*). Kolnai nu a formulat chestiunea în termenii antropologici folosiţi de mine. Cu toate astea, el era convins că sentimentul impurităţii e un indicator obiectiv al mizei puse în joc de dorinţa sexuală şi de expresia ei. Pentru Kolnai, acest sentiment servea, totodată, drept

[102] Aurel Kolnai, *Sexual Ethics: The Meaning and Foundations of Sexual Morality*, trad. Francis Dunlop, Ashgate, London, 2005.

punct de plecare în argumentaţia lui menită să apere concepţia romano-catolică despre castitate, sacerdoţiu şi uniune conjugală.

În măsura în care moralitatea sexuală e discutată de filozofii morali moderni, ideea de impuritate nu pare să aibă un loc bine conturat. Sarcina filozofiei e adeseori înţeleasă drept una de „eliberare" a impulsului sexual în vederea unei satisfacţii scutite de orice sentiment de vinovăţie, prin spulberarea superstiţiilor aşezate grămadă în calea plăcerilor noastre.[103] Chestiunea de căpătâi, ca în toate abordările contractariene, e aceea a consimţământului – condiţia necesară (şi, pentru mulţi autori, suficientă) pentru orice relaţie sexuală legitimă fiind consimţământul în cunoştinţă de cauză dat de fiecare dintre parteneri. Dacă se întâmplă vreodată ca sexul consensual să fie condamnat, din perspectivă contractariană, e pentru că, în acel caz, consimţământul uneia dintre părţi a fost obţinut prin manipulare sau printr-un abuz de putere, ca în relaţia dintre profesor şi elev sau doctor şi pacient. Ideea că unii parteneri sunt interzişi (pentru că sunt de sex greşit sau stau într-o relaţie organică greşită sau ocupă o poziţie greşită în lumea socială), că sexul conjugal e moralmente diferit de sexul în afara căsătoriei, sau că există tentaţii cărora trebuie să ne împotrivim, chiar şi atunci când tentaţia e reciprocă – toate aceste idei par nefondate, simple superstiţii rămase dintr-o epocă neluminată.

Acestea fiind spuse, nu e mai puţin adevărat că cei ce se lipsesc de conceptele de impuritate şi profanare nu pot înţelege sentimentele unei femei violate. Forţată, împotriva

---

[103] Printre exemple se află Igor Primoratz, *Ethics and Sex*, Routledge, London, 1999; Richard Posner, *Sex and Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992; Alan Soble, *Sex from Plato to Paglia: An Encyclopedia*, 2 vol., Greenwood Press, Westport, Conn., 2006 şi altele.

voinţei ei, să trăiască sexul ca funcţie biologică, şi nu ca dăruire de sine, ea se simte profanată şi pângărită până în adâncul fiinţei. Iar felul în care victima *percepe* actul e intim legat de ceea ce *este* actul respectiv. Sentimentul de pângărire şi profanare nu e o *iluzie* a victimei: e o percepţie corectă a ceea ce i s-a făcut deliberat. Însă dacă ar fi să ne bazăm pe explicaţiile date interesului sexual şi plăcerii sexuale în literatura standard, această percepţie va părea cu totul iraţională, iar victimele violului care protestează vehement vor fi comparate cu cei care încearcă să-i dea în judecată pe trecătorii care s-au lovit de ei pe stradă. (Prin literatură standard înţeleg acel curent de gândire bine ştiut care-a căpătat o importanţă subită odată cu rapoartele Kinsey şi care are în spate o filozofie perfect ilustrată de enciclopedia lui Alan Soble, intitulată *Sexul de la Platon la Paglia*.)

Incestul reprezintă un caz similar. Putem simţi simpatie pentru Siegmund şi Sieglinde din *Walkiria*, pentru că ei îşi recunosc înrudirea doar într-o stare de excitaţie împărtăşită – pe care apoi o acceptă cu noblețe, ca pe un act de sfidare. Nu crescuseră într-un acelaşi cămin, iar faptul că erau frate şi soră le devine limpede de-abia când dorinţa lor reciprocă e pe deplin instalată. În afara unor astfel de cazuri excepţionale, incestul ne provoacă o nelinişte puternică aproape tuturor. Freud a încercat să explice acest fapt, susţinând că repulsia faţă de incest e un mecanism de apărare împotriva unei dorinţe profunde de a-l comite. Psihologia evoluţionistă dă o altă explicaţie, contrară chiar – şi anume că această repulsie e o adaptare. Genele care n-o produc în încarnările umane au dispărut. Dar nici Freud şi nici psihologia evoluţionistă nu ne spun nimic despre miezul moral al chestiunii, şi anume experienţa repulsiei ca atare, pe care o conceptualizăm, după cum arătam mai devreme, cu ajutorul noţiunilor de pângărire şi profanare. Aceste

noțiuni ne ajută să înțelegem de ce Iocasta s-a spânzurat și de ce Oedip și-a scos ochii, în vreme ce nici Freud și nici psihologia evoluționistă nu reușesc să explice astfel de comportamente care – din perspectivele lor rivale – sunt de-a dreptul extravagante.

Filozofia modernă acceptă că personalitatea e o categorie morală fundamentală – poate însăși condiția de acces la poziția de subiect moral. Mulți filozofi recunosc chiar că ea e o idee relațională: ești o persoană doar în măsura în care participi la rețeaua de relații interpersonale pe care am descris-o în capitolul 2. Pentru a fi o persoană, așadar, trebuie să ai acele capacități care fac posibile astfel de relații. Printre ele se numără conștiința de sine, responsabilitatea și rațiunea practică. Persoanele intră sub incidența legii morale a lui Kant: trebuie să se respecte reciproc ca persoane. Cu alte cuvinte, trebuie să-și acorde reciproc o sferă de suveranitate. În sfera ta de suveranitate, orice e înfăptuit, precum și orice ți se întâmplă, în măsura în care faptele sau întâmplările țin de alegerile umane, depinde de alegerile tale. După cum am arătat în capitolul 3, acest lucru poate fi garantat doar dacă indivizii sunt ocrotiți împotriva altora de un zid de drepturi și protejați împotriva agresiunilor de un concept de merit. Fără drepturi și merite, indivizii nu sunt suverani, ci supuși. Drepturile și meritele sunt inerente condiției înseși de persoană și nu decurg din vreo convenție sau înțelegere. Cu alte cuvinte, ele sunt „naturale".

Dar nimic din toate astea nu explică repulsia față de viol. Conceptul de drept natural e o noțiune prea formală: ne spune doar că o persoană are dreptul de a nu fi violată, de vreme ce violul înlătură consimțământul, disprețuiește voința și tratează cealaltă persoană ca mijloc pentru obținerea plăcerii. Evident, toate acestea sunt rele. Însă același delict e comis și de cineva care îmbrățișează o altă

persoană împotriva voinţei acesteia sau care, într-o stare de excitare şi fără ştiinţa persoanei în cauză, o priveşte în timp ce se dezbracă. Dar în lipsa elementului de pângărire, nu avem încă adevăratele dimensiuni ale delictului.

Asta nu înseamnă că moralitatea respectului interpersonal e irelevantă. Dimpotrivă, ea explică multe dintre intuiţiile noastre morale. Însă conceptul liberal abstract al persoanei ca centru al alegerii libere, a cărei voinţă e suverană şi ale cărei drepturi dictează îndatoririle noastre faţă de ea, acoperă doar o parte a reflecţiei morale. Persoanele pot fi pângărite, profanate, murdărite. Dacă trecem cu vederea acest lucru, atunci nu numai că morala sexuală tradiţională ne va părea opacă şi inexplicabilă, dar nici nu vom putea dezvolta o altă morală sexuală mai potrivită (cum ar fi de dorit) epocii în care trăim.

DORINŢĂ ŞI PÂNGĂRIRE

Multe dintre trăsăturile situaţiei noastre curente aduc o confirmare circumstanţială a acestei observaţii. De pildă, existenţa unui sentiment din ce în ce mai pregnant de dezgust faţă de pedofilie. De unde vine el? Din faptul că un copil nu a atins încă „vârsta consimţământului”? E abuzul asupra copilului similar cu servirea de alcool minorilor? Să fie acesta singurul motiv pentru care condamnăm pornografia ce-i implică pe copii sau pentru care căutăm să facem pornografia inaccesibilă copiilor (ca să nu mai vorbim, fără rost de altfel acum, de restul categoriilor de vârstă)? Sau să luăm, de pildă, noile forme de infracţiune sexuală, săvârşite adeseori într-un campus: tinerii cred, dintr-un motiv sau altul, că totul se reduce la consimţământ, că el ar fi condiţia necesară şi suficientă pentru o partidă „bună” de sex. Uneori rezultatul e o partidă „proastă” – sentimentul

acela subit de violare ce apare atunci când o persoană recunoaşte, prea târziu, că *nu* totul se reduce la consimţământ, la urma urmelor. Ceea ce duce la acuzaţia de „viol romantic" (*date rape*) – în sine, un atac nedrept asupra seducătorului şi, totodată, o încercare disperată de partea celui sau celei care acuză de a-şi înţelege propriile sentimente morale. Deriva în care se află mulţi tineri în zilele noastre e o dovadă, după opinia mea, că morala desacralizată promovată de consensul liberal e incapabilă să facă faţă emoţiilor noastre sexuale.

Importanţa ideii de pângărire poate fi văzută deja în fenomenul excitaţiei sexuale, care nu e o stare a trupului, deşi implică anumite schimbări corporale. Este o deşteptare a unei persoane în raport cu altă persoană şi o formă de comunicare în care gândurile la persoana întâi şi cele la persoana a doua sunt definitorii pentru intenţionalitatea a ceea ce simte fiecare. Oamenii se uită unii *la* alţii, aşa cum o fac şi animalele. Dar fiecare priveşte, totodată, *înăuntrul* celuilalt, îndeosebi atunci când excitaţia e reciprocă. Privirea în semn de dorinţă e ca o citaţie, o chemare adresată sinelui celuilalt să-şi manifeste prezenţa prin ochi, să-şi împletească propria libertate şi individualitate în privirea cu care-l scrutează pe celălalt. În incomparabila sa descriere a fenomenologiei dorinţei, Sartre evidenţiază această experienţă ca fiind specifică dorinţei şi o marcă a caracterului ei metafizic – a faptului că ea e adresată celuilalt în calitatea lui sau a ei de subiect liber, nu de obiect.[104] Pentru Sartre, privirea în semn de dorinţă (*le regard*) e un apel la libertatea celuilalt, o trăsătură pe care el o leagă de mângâierea în semn de dorinţă, care e atât de

[104] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes, Methuen, London, 1960, p. 424. [Trad. rom.: Jean-Paul Sartre, *Fiinţa şi neantul*, Paralela 45, Bucureşti, 2004 (n. tr.).]

diferită şi totodată aproape de nedistins de mângâierea în semn de simplă afecţiune, şi care cheamă, precum un duh, subiectivitatea celuilalt la suprafaţa trupului, pentru ca acolo ea să se dezvăluie şi să fie cunoscută. Mângâierea şi atingerea în semn de dorinţă au un caracter *epistemic*: ele sunt o explorare, nu a unui trup, ci a unei fiinţe libere în întruparea sa. Dar subiectul astfel adus la suprafaţă e într-o situaţie riscantă. Privirea care scrutează se poate preschimba în privire care se uită *la* celălalt, pentru a evalua trupul fără a da nici o atenţie subiectului al cărui trup e supus examinării. Posibilitatea pângăririi şi a profanării e inerentă fenomenului însuşi.

Într-o astfel de manieră, mi se pare mie, am putea folosi filozofia persoanei pentru a reconstitui unele dintre adevărurile scoase în relief de etica pângăririi şi a tabuului: e ceea ce am încercat să fac în cartea mea *Dorinţa sexuală*, în care arăt că fenomenele asociate dorinţei pot fi înţelese ca făcând parte dintr-o negociere între fiinţe libere şi responsabile ce se doresc reciproc ca persoane.[105] Cum arătam în capitolul 2, persoanele sunt indivizi nu doar în sensul slab al cuvântului, de substanţe ce pot suferi schimbări, dar pot fi re-identificate, ci în sensul tare al cuvântului, de fiinţe identificate, atât de sine, cât şi de către alţii, drept unice, de neînlocuit, *neadmiţând substitute*. Tocmai această idee a încercat Kant să o surprindă prin teoria lui despre persoană ca „scop în sine". Într-un fel sau altul, în ochii celor care se află într-o relaţie personală cu ea, o persoană liberă este fiinţa care este şi care nu poate fi niciodată înlocuită cu un echivalent. Prin urmare,

---

[105] Roger Scruton, *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1986. [Trad. rom.: Roger Scruton, *Dorinţa sexuală: O cercetare filozofică*, Humanitas, Bucureşti, 2019 (n. tr.).]

moralitatea sexuală nu va putea fi niciodată redusă la o negociere între fiinţe libere în vederea consimţământului. Şi asta pentru că ceea ce e supus, în primul rând, riscului e tocmai poziţia lor de indivizi întrupaţi, ce nu pot fi substituiţi unul altuia.

PIETATE

Cu asta, ajung la cea de a doua obiecţie, care pleacă de la caracterul situat al agentului moral, constrâns de exigenţe morale ce nu fac obiectul alegerii lui. Conceptul folosit în Antichitate pentru a articula aceste exigenţe era acela de pietate – *pietas* – şi, pentru mulţi gânditori ai Romei antice, exprima esenţa practicii şi gândirii religioase. Pietatea e o atitudine de supunere şi ascultare faţă de autorităţi pe care nu le-ai ales. Obligaţiile pioase, spre deosebire de obligaţiile contractuale, nu provin din consimţământul de a le respecta. Ele provin din impasul ontologic al individului.

Obligaţiile filiale sunt un exemplu edificator. N-am consimţit să fiu născut şi crescut de această femeie. N-am semnat cu ea nici un contract şi n-am cum să ştiu, dinainte, în ce va consta, de la un moment la altul, obligaţia mea faţă de ea sau ce anume ar duce la îndeplinirea respectivei obligaţii. Confucianismul dă o mare importanţă obligaţiilor de acest fel – obligaţiilor legate de *li* – şi măsoară virtutea unei persoane aproape în exclusivitate pe scara pietăţii. Capacitatea de a recunoaşte şi îndeplini obligaţii impuse e dovada unui caracter mult mai de încredere decât capacitatea de-a cădea la înţelegere şi de-a se ţine de cuvânt – cam asta ar fi ideea.

Filozofia politică înţeleasă ca disciplină academică îşi are originile în Epoca Luminilor, în conceptul de cetăţenie apărut odată cu contractul social şi în dorinţa de a înlocui

autoritățile tradiționale cu alegerea populară ca principiu al legitimității politice. Nu-i de mirare că ea a arătat prea puțin interes pentru pietate, care – în măsura în care a fost recunoscută – a fost relegată în sfera privată sau în acele „concepții despre bine" de care Rawls face abstracție în versiunea lui a contractului social, de vreme ce ele dovedesc că, în sinea lor, oamenii obișnuiți sunt foarte diferiți de ficțiunile numenale imaginate de el. Se poate spune, cred, că principala sarcină a gândirii politice conservatoare, așa cum a fost ea reprezentată de Burke, Maistre și Hegel, a fost aceea de a repune obligațiile pioase la locul lor, în centrul imaginii. Și aveau dreptate să-și asume această sarcină. Unul dintre lucrurile inacceptabile ce definesc filozofiile politice care, la ora actuală, se întrec să obțină adeziunea noastră este acela că ele ignoră cu desăvârșire faptul că, în cea mai mare parte, ceea ce suntem și datorăm a fost stabilit fără consimțământul nostru.

În *Principiile filozofiei dreptului*, Hegel definește familia ca sferă a obligațiilor pioase, iar societatea civilă, ca sferă a alegerii libere și a relațiilor contractuale.[106] Între ele există o opoziție dialectică, tinerii străduindu-se, în mod firesc, să se desprindă de legăturile familiale pentru a se lansa în sfera alegerii – doar pentru a se lăsa ademeniți de iubire și de noua legătură impusă ce derivă din ea. Acest conflict dialectic ajunge la o stare de echilibru, după părerea lui Hegel, doar pentru că el e sublimat (*aufgehoben*), adică depășit și totodată păstrat, într-o formă mai înaltă de obligație impusă – aceea față de stat, care încadrează și ocrotește toate acordurile noastre prin siguranța și

---

[106] G.H.W. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trad. și ed. T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1952. [Trad. rom.: G.H.W. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului*, Univers Enciclopedic, București, 2015 (n. tr.).]

stabilitatea legii. Abnegaţia ce ne leagă de stat e şi ea o legătură pioasă – nu foarte diferită de acel cvasi-contract dintre vii, nenăscuţi şi morţi despre care Burke scrie atât de tulburător în răspunsul dat lui Rousseau[107].

Desluşirea acestor idei sugestive într-un limbaj care să le adapteze timpurilor şi circumstanţelor în care trăim nu e o sarcină uşoară. Dar dacă nu e îndeplinită, nu vom ajunge niciodată la o concepţie a organizării politice care să-i dea acesteia un statut mai sigur decât acela al unei înţelegeri provizorii şi neîntemeiate. Iar pentru a o îndeplini cu adevărat va trebui, după părerea mea, să acceptăm intuiţia profundă, împărtăşită de Burke, Maistre şi Hegel, potrivit căreia destinul organizării politice şi destinul familiei sunt strâns legate. Familiile şi relaţiile înglobate de ele sunt trăsături neaccidentale ale vieţii interpersonale, la fel cum sunt şi experienţele pângăririi şi violului descrise mai sus.

SACRU ŞI PROFAN

În toate societăţile, riturile de trecere au un caracter sacramental. Ele sunt episoade la care sunt prezenţi atât cei morţi, cât şi cei nenăscuţi. Zeii înşişi arată un interes mistuitor faţă de aceste rituri, la care participă uneori în persoană. În momentele marcate de rit, timpul se opreşte; sau, mai bine spus, momentele acestea sunt eterne, într-un fel aparte. Trecerea de la o condiţie la alta se face în afara timpului – ca şi cum participanţii la rit s-ar scălda, pentru o clipă, în apele eternităţii. Aproape toate religiile tratează

---

[107] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, London, 1790. [Trad. rom.: Edmund Burke, *Reflecții asupra revoluției din Franța*, Nemira, Bucureşti, 2000 (n. tr.).]

riturile de trecere în acest fel, ca „punct de întâlnire al eternităţii cu timpul", după expresia lui T.S. Eliot.

Ritualurile legate de naştere, căsătorie şi moarte sunt, aşadar, manifestări fundamentale ale sacrului. Astfel de evenimente sunt „scoase" din scurgerea obişnuită a vieţii şi aduse „ofrandă" tărâmului lucrurilor eterne. Unii antropologi şi sociologi s-au aventurat să explice această experienţă, cel mai cunoscut dintre ei fiind, poate, René Girard, pentru care originile experienţei sacrului se găsesc în jertfele ispăşitoare prin care comunităţile umane îşi elimină resentimentul endogen. Teoria lui Girard, ca şi teoria morală a lui Nietzsche, ia forma unei „genealogii" sau, mai degrabă, a unui „mit al creaţiei": o descriere fantezistă a originilor societăţii umane din care să se poată deduce o explicaţie a structurii ei actuale.[108] Şi tot ca Nietzsche, Girard vede condiţia primitivă a societăţii ca fiind una conflictuală. Din încercarea de a rezolva acest conflict originar ia naştere experienţa sacrului.

Potrivit lui Girard, societăţile primitive sunt cuprinse de „dorinţa mimetică", pe măsură ce rivalii se luptă să-şi egaleze posesiunile sociale şi materiale, acutizând astfel antagonismele şi precipitând ciclul răzbunării. Soluţia constă în identificarea unei „victime", a unei persoane însemnate de soartă ca fiind „în afara" comunităţii şi, prin urmare, lipsită de dreptul de a se răzbuna, care poate fi ţinta setei colective de sânge şi poate pune capăt lanţului vendetei. Găsirea unui ţap ispăşitor e modul prin care o societate restaurează „diferenţa" şi astfel se reface pe sine. Unindu-se împotriva ţapului ispăşitor, oamenii îşi uită rivalităţile şi se împacă. Prin moarte, ţapul ispăşitor

---

[108] Vezi René Girard, *Violence and the Sacred* (1972), trad. Patrick Gregory, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977. [Trad. rom.: René Girard, *Violenţa şi sacrul*, Nemira, Bucureşti, 1995 (n. tr.).]

izbăveşte societatea de violenţa acumulată. De aici şi caracterul lui sacru, care nu e altceva decât ecoul îndepărtat al veneraţiei, uşurării şi ataşamentului visceral reînnoit faţă de comunitate resimţite în momentul morţii lui. După părerea lui Girard, o tragedie precum *Oedip rege* trebuie privită drept o repovestire a ceea ce, la origine, era un sacrificiu ritual, în care victima e aleasă în aşa fel încât să concentreze şi să îngrădească nevoia de violenţă. Prin incest, regalitate sau *hybris* lumesc, victima e însemnată ca fiind un străin, cineva care nu e cu noi şi care, aşadar, poate fi sacrificat fără ca ciclul răzbunării să fie reluat. Victima e astfel sacrificată şi totodată sacră, izvorul din care se trag năpastele cetăţii, dar şi tămăduirea lor.

În multe din poveştile Vechiului Testament, îi vedem pe israeliţii antici luptând împotriva acestui impuls sacrificial. Poveştile despre Cain şi Abel, Avraam şi Isaac, Sodoma şi Gomora sunt rămăşiţele unor conflicte prelungite, în care ritualul e abătut de la victima umană şi ataşat mai întâi sacrificiilor animale iar, în cele din urmă, cuvintelor sacre. Şi astfel, din competiţie, conflict şi rivalitate sexuală s-a ivit o morală viabilă. Religia, pentru Girard, nu e sursa violenţei, ci soluţia ei – înfrângerea dorinţei mimetice şi depăşirea resentimentelor şi invidiilor spre care sunt ademenite comunităţile umane de dinamica lor competitivă.

Teoria lui Girard e problematică din multe motive, şi nu în ultimul rând pentru că pare să presupună ceea ce caută să explice – şi anume, presupune că victima originală, în starea ei sacrificială, posedă deja o aură de sacralitate. În acest sens, teoria girardiană suferă de acelaşi defect pe care îl prezintă şi „genealogia” moralei a lui Nietzsche. Poate că acesta e un neajuns specific abordărilor genealogice – fie pornesc de la o situaţie în care conceptul vizat e deja aplicat, fie nu reuşesc să arate cum anume putem ajunge să-l aplicăm. Mai mult decât atât, teoria lui Girard pare să nu ia

în considerare exemplul cel mai grăitor al sacrului, aşa cum l-am descris eu: ritul de trecere, care marchează ieşirea efemeră din timp a comunităţii. Lăsând la o parte aceste carenţe, teoria lui e aplicabilă acelor aspecte ale moralităţii care sunt fundamentale pentru etica păngăririi şi a tabuului. Sacrificiu, moarte, corupţie şi miasmă – toate acestea sunt prezente în sentimentul primitiv al sacrului, ca intruziune din afară în lumea libertăţii umane. Lucrurile sacre sunt atât interzise (celor neiniţiaţi), cât şi poruncite (celor care vor să urmeze calea cea dreaptă). Ele sunt dezvăluite în „sacramente" sau taine – adică în acţiuni care îi ridică pe participanţi într-o sferă mai înaltă şi-i aşază printre nemuritori. Mai mult decât atât, lucrurile sacre pot fi profanate şi pângărite, aceasta fiind trăsătura lor cea mai însemnată. Cel care atinge obiectele sacre fără respectul cuvenit sau într-o stare „neiniţiată", cel care le ia în derâdere sau le batjocoreşte comite un soi de crimă metafizică. El sau ea târăşte ce e sfânt în lumea lucrurilor obişnuite şi-i nimiceşte aura. Pentru o astfel de faptă, oamenii au avut dintotdeauna de îndurat cele mai cumplite pedepse, iar dorinţa de a pedepsi dăinuie până astăzi. Pe lângă asta, Girard ne prezintă în termeni evocatori legătura dintre sacru şi sacrificiu, precum şi importanţa pe care o are pentru amândouă natura noastră de fiinţe întrupate şi muritoare. În fundalul tuturor lucrurilor şi emoţiilor sacre se află moartea, ca fenomen pe care ele îl prefigurează sau care face ca ele să fie ceea ce sunt.

EVOLUŢIA ŞI SACRUL

Psihologia evoluţionistă nu va găsi nimic surprinzător într-o concepţie care acordă un loc central conceptelor de pângărire, pietate şi sacru în viaţa unui agent moral. Aceste

concepte, precum şi doctrinele care le explică sunt uşor de interpretat ca raţionalizări ale „strategiilor evolutiv stabile" ale genelor care le alimentează. Şi într-adevăr, în materie de sex şi moralitate sexuală, e uluitor să constaţi abisul care se cască între aşteptările create de psihologia evoluţionistă şi ceea ce morala liberală ar putea recunoaşte ca legitim. Ezit însă să mă bazez pe psihologia evoluţionistă, pentru motivul pe care l-am explicat deja. O trăsătură poate fi considerată drept o „adaptare" de îndată ce putem arăta că absenţa ei ar constitui un dezavantaj genetic. În acest sens, repulsia faţă de incest e clar o adaptare. Dar asta nu spune nimic despre *gândurile* pe care se întemeiază această repulsie sau despre *intenţionalitatea profundă* a sentimentelor pe care teoria pretinde să le explice. Ea e, aşadar, complet neutră în privinţa justificării reale a acestor gânduri şi sentimente, precum şi în privinţa substratului ontologic al conceptelor folosite în exprimarea lor. O psihologie evoluţionistă a religiei va arăta, fără doar şi poate, că fenomenul credinţei religioase constituie un avantaj reproductiv, aşa cum competenţa matematică e un avantaj reproductiv (de vreme ce altele au dispărut).[109] Dar psihologia evoluţionistă va lăsa neatinse problemele de epistemologie a religiei, aşa cum lasă neschimbate standardele demonstraţiei matematice.

Aşadar, nu putem conta pe psihologia evoluţionistă să ne livreze bazele conceptelor şi concepţiilor discutate aici. Chiar dacă acceptăm povestea complicată pe care-o spune Girard despre originile noţiunii de sacru în sacrificarea ţapului ispăşitor şi violenţa rituală, asta nu ne *dă dreptul* la acel concept sau la ideile notabile care-i sunt asociate. Căci lucrurile sacre ţin de o *altă rânduială* decât aceea a lumii empirice. Ele sunt vizitatori veniţi dintr-o altă sferă, ce

---

[109] Vezi David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

marchează locurile din lumea empirică de unde privim în afară, către lumea transcendentală. Am putea *justifica* această descriere a lor doar într-o manieră negativă, arătând neputința oricărei analize pur empirice de a le surprinde conținutul și insistând, totodată, că acesta e un *conținut autentic* pe care îl înțelegem clar.

CÂTEVA OBSERVAȚII DESPRE RĂU

Argumentul de față mă duce spre o poziție dificilă: vreau să susțin că ideile de pietate, pângărire și sacru ne sunt necesare, dar și că semnificația și temeiul lor pot fi furnizate de filozofia persoanei înzestrate cu facultatea alegerii libere, așa cum am expus-o eu. Fără a încălca supozițiile ontologice ale contractarianismului liberal, vreau să repun în drepturi imaginea completă a agentului moral întrupat, așa cum o cunoaștem din literatura, arta și religia civilizației noastre. Alte concepte sunt, de asemenea, implicate în completarea acestei imagini, îndeosebi conceptele de frumos și de rău. Despre primul am vorbit într-o altă carte[110]. În loc de concluzie la o expunere care se deschide spre un vast peisaj intelectual, voi face câteva observații despre cea de-a doua idee, câteva cugetări despre legătura dintre rău și viziunea religioasă asupra lumii, lăsând în sarcina cititorului să reflecteze asupra felului în care argumentele din capitolul prezent ar putea fi încorporate într-o teorie credibilă a persoanei.

Facem o distincție între oamenii diabolici și cei răi. Cei din urmă sunt ca oricare altul dintre noi, doar că au defecte mai multe sau mai grave. Ei fac parte din comunitate, chiar

---

110 Roger Scruton, *Beauty: A very Short Introduction*,Oxford University Press, Oxford, 2009.

dacă se poartă urât cu ea. Putem discuta cu ei, îi putem îndrepta, ne putem împăca cu ei şi, în cele din urmă, îi putem accepta. Ca şi noi, sunt făcuţi din „lemnul strâmb al omenirii”[111]. Există, însă, şi indivizi diabolici, care nu sunt deloc aşa, de vreme ce ei nu fac parte din comunitate, chit că locuiesc pe teritoriul ei. Tipul lor de răutate este poate prea bine ascuns şi prea pervers pentru a putea fi observat, şi orice dialog cu ei va fi, din partea lor, o prefăcătorie. Nu e loc, în ei, de îndreptare şi nici vreo cale ce duce spre împăcare şi acceptare. Chiar dacă îi considerăm oameni, defectele lor nu sunt remediabile precum cele obişnuite, omeneşti, ci au o altă origine, de natură metafizică. Ei sunt vizitatori veniţi dintr-o altă sferă, încarnări ale Diavolului. Chiar şi farmecul lor – şi e un fapt recunoscut că oamenii diabolici sunt adeseori fermecători – e o dovadă în plus a Alterităţii lor. Într-un anumit sens, ei sunt negarea umanităţii, posedând o seninătate totală şi nefirească faţă de lucrul pe care caută să-l distrugă.

Această caracterizare a răului absolut e cuprinsă, în rezumat, în faimoasa replică pe care Goethe o pune în gura lui Mefistofel: „Ich bin der Geist, der stets verneint”[112] [„Sunt spiritul ce-ntotdeauna neagă”]. În vreme ce omul rău e mânat de propriul interes, până într-acolo încât îi nesocoteşte sau îi calcă în picioare pe cei care-i stau în cale, omul diabolic e profund interesat de alţii, faţă de care are intenţii aproape altruiste. Scopul lui nu e să se servească de ceilalţi, aşa cum Faust se serveşte de Gretchen, ci să-i văduvească de propriul sine. Mefistofel speră să-i fure şi să-i

---

111 Immanuel Kant, *Idea for a General History with a Cosmopolitan Purpose* (1784), în *On History*, ed. Lewis White Beck, Bobbs-Merrill, New York, 1964, Teza a 6–a.

112 Faust I, v. 1338 (n.tr.).

distrugă sufletul lui Faust, şi – pe parcurs – să distrugă sufletul Margaretei. Astăzi am zice mai degrabă *sine* decât *suflet*, pentru a evita conotaţiile religioase. Însă acest cuvânt nu e decât un alt nume pentru acelaşi mister metafizic în jurul căruia sunt clădite vieţile noastre – misterul perspectivei subiective. Oamenii diabolici nu îţi ameninţă neapărat trupul; dar ei îţi ameninţă, fără doar şi poate, sinele.

Nu trebuie să ne mirăm, aşadar, că oamenii diabolici ne par adeseori impenetrabili. Oricât de limpezi le-ar fi gândurile, oricât de evidente faptele, motivele lor sunt stranii, inexplicabile, ba chiar oculte. Amabilitatea şi farmecul lui Mefistofel nu pot masca chinul lăuntric pe care-l aduce cu sine din ţinutul lui de baştină. Dar când vine vorba despre Iago, de pildă, personajul negativ din piesa lui Shakespeare *Othello*, suntem derutaţi. Ca personaj, Iago e foarte convingător; dar convingerea noastră vine din respectul amestecat cu teamă pe care ni-l inspiră. Prin vorbele şi faptele sale, Iago ne face să recunoaştem cu stupoare că intenţia lui chiar e aceea de a-l distruge pe Othello, că nu e motivat de nimic altceva decât dorinţa de a face acest lucru teribil şi că nu există rugăminte sau argument care să-l poată întoarce din drum. La urma urmei, Iago caută să-l distrugă pe Othello, făcându-l pe acesta să o distrugă pe Desdemona, deşi ea nu i-a făcut lui Iago nici un rău. Tocmai natura incomprehensibilă, *numenală*, ca să zicem aşa, a motivaţiei lui Iago e cea care-l ajută s-o disimuleze aşa de bine. Când ne uităm în sufletul lui Iago, găsim un hău, un neant; ca şi Mefistofel, el e o mare negaţie, un suflet compus din antispirit, aşa cum un corp ar putea fi compus din antimaterie.

În lumea noastră umană, individul diabolic e ca o fisură prin care putem întrezări abisul. Aici găsim, după părerea mea, o explicaţie a fenomenului pe care Hannah Arendt l-a

denumit, pe scurt, „banalitatea răului", expresie folosită de ea pentru a descrie mentalitatea birocratică a lui Adolf Eichmann.[113] Teribila distrugere dezlănțuită dinadins asupra ființelor umane în vremurile noastre, în numele unei ideologii oarecare, nu a fost pusă la cale de oameni diabolici. De fapt, așa cum a arătat Bettina Stangneth, Eichmann era un individ stăpânit de o ură patologică împotriva evreilor, și nicidecum birocratul narcisist imaginat de Arendt.[114] Dar putem presupune, fără probleme, că descrierea lui Arendt, deși incorectă în privința lui Eichmann, se putea aplica altor comandanți de lagăre de concentrare, mulți dintre ei fiind birocrați deprinși să se supună ordinelor și dispuși, atunci când ar fi fost timpul să nu se supună, să-și sacrifice conștiința de dragul propriei siguranțe. Poate că, în ochii lor, tortura, înjosirea și moartea, a căror dirijare le cădea în sarcină, nu erau din vina lor, ci mai degrabă efecte inevitabile ale unei mașinării puse în mișcare fără ajutorul lor. Răul se întâmpla în jurul lor, dar nu era ceva ce ei înfăptuiau.

Desigur, respingem scuzele unor astfel de oameni și îi considerăm răspunzători pentru suferința pe care ar fi putut să o prevină, chiar dacă asta i-ar fi costat scump. Recunoaștem că lagărul morții nu a fost o simplă nenorocire care s-a petrecut, ci o oroare care a fost săvârșită și în care toate oficialitățile au fost implicate. Așa cum arată Arendt și Stangneth, lagărele erau menite nu doar să anihileze ființe umane, ci și să le răpească acestora umanitatea. Prizonierii

---

[113] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking, New York, 1963. [Trad. rom.: Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim: Raport asupra banalității răului*, Humanitas, București, 2007 (n. tr.).]

[114] Vezi Bettina Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*, Bodley Head, London, 2015.

trebuiau trataţi ca nişte obiecte, umiliţi, înjosiţi, reduşi la o situaţie de extremă, neajutorată şi chinuitoare mizerie, care să suprime în ei şi ultimele rămăşiţe de libertate. Cu alte cuvinte, scopul era acelaşi cu cel urmărit, în feluri diferite, de Iago şi Mefistofel, şi anume acela de a-i văduvi pe prizonieri de suflet. Lagărele erau animate de antispirit, iar cei ajunşi, fără voie, în ele se mişcau poticnit ca sub povara unui mare semn al negaţiei. Aceşti antioameni păreau respingători şi dăunători celor cărora le era permis să-i observe. Prin urmare, exterminarea lor putea fi prezentată ca necesară, dispariţia lor într-un hău de uitare colectivă devenind echivalentul spiritual al materiei ce se prăbuşeşte într-o gaură neagră.

Corect înţelese, aşadar, lagărele nu au fost groaznice în felul în care un cutremur, un incendiu de pădure sau o foamete pot fi groaznice, deşi aceste dezastre naturale pot provoca o suferinţă la fel de mare. Lagărele nu au existat doar pentru a provoca suferinţă; ele au fost gândite ca instrumente de eradicare a umanităţii victimelor lor, ca mecanisme prin care trupul era folosit pentru distrugerea subiectului întrupat. Odată anihilat sufletul, distrugerea trupului nu mai era percepută ca omor, ci doar ca un soi de combatere a dăunătorilor. Aceasta, cred eu, e una din mărcile răului absolut: anume încercarea sau dorinţa de a distruge sufletul altuia, astfel încât orice urmă a valorii şi semnificaţiei fiinţei celuilalt să fie ştearsă. Torţionarul îşi doreşte ca voinţa, libertatea, conştiinţa şi integritatea victimei să fie distruse de durere, pentru a se putea bucura de spectacolul a ceea ce Sartre a numit atât de grăitor „lepădarea de libertate”[115]. Cu alte cuvinte, torţionarul se

---

[115] Jean-Paul Sartre, *L’Être et le néant* (Paris, 1943), trad. Hazel E. Barnes, Methuen, London, 1957, pp. 393–407 [Trad. rom.: Jean-Paul Sartre, *Fiinţa şi neantul*, Paralela 45, Bucureşti, 2004 (n. tr.).].

foloseşte de trup pentru a distruge fiinţa de persoană întâi a altuia şi găseşte delectare în spectacolul destrămării şi umilinţei care pot fi provocate prin durere.

Am descris lagărele ca având un scop. Dar al cui anume? Această întrebare ne aduce faţă în faţă cu o altă enigmă a răului absolut, care i-a preocupat pe mulţi scriitori în vremurile noastre, de la Orwell la Soljeniţîn. E adeseori greu de găsit un răspuns la întrebarea dacă un individ anume a intenţionat, personal, degradarea din lagărele morţii. Desigur, unii dintre conducătorii naziști, inclusiv Eichmann, au avut această intenţie, căci erau animaţi de o ură pe care doar cele mai brutale forme de chin o puteau satisface. În cazul sovietic însă, lagărele au dăinuit cu mult după moartea lui Lenin, a lui Stalin şi a anturajului lor, când nici unul dintre cei ce vizaseră acest rezultat nu mai era în viaţă, când până şi cei care se ocupau de administrarea sistemului regretau existenţa lui, şi când nici unul dintre cei cu putere de decizie nu se credea altceva decât o rotiţă neputincioasă într-o maşinărie mare.[116]

A spune, aşa cum fac mulţi, că lagărele erau opera Diavolului nu e decât un fel de a reformula problema, nu de a o rezolva. Căci oare de ce tocmai *această* metaforă ni se impune atunci când încercăm să reprezentăm cu acurateţe gravitatea faptelor? Întrebarea îşi are o paralelă în problema libertăţii umane. Din perspectiva ştiinţelor biologice, libertatea poate părea, la rândul ei, o metaforă: dar conceptul ne e impus de viaţă, de efortul de a ne raporta unii la alţii ca fiinţe umane. În opinia mea, cel mai mare merit al lui Kant e acela de a fi recunoscut că însuşi efortul de a comunica ne constrânge să ne purtăm unii cu alţii nu ca şi cum am fi organisme sau lucruri, ci ca persoane care

---

[116] Anne Applebaum, *Gulag*, Penguin, London, 2010.

acţionează liber, care au capacitatea răspunderii raţionale şi care trebuie tratate drept scopuri în sine. Şi chiar dacă teoria kantiană a libertăţii ne pare o aberaţie metafizică, fenomenul pe care ea încearcă să-l explice nu poate fi negat. Tot aşa, putem respinge o anumită teorie a răului pe motiv că abundă în presupoziţii metafizice fără acoperire. Însă fenomenul *în sine* e metafizic – nu ţine *de* lumea aceasta, deşi se manifestă *în* ea – şi asta ne face să-l descriem în acest fel.

MORALĂ ŞI CREDINŢĂ

Conceptele de rău şi de sacru descriu forţe ce par să acţioneze asupra vieţii noastre din afară. Înţelegerea pe care o avem despre aceste forţe posedă aceeaşi intenţionalitate extinsă pe care am atribuit-o reacţiilor interpersonale. Aşa cum sugerează primul capitol, în concepţia noastră despre lume există un fel de anticipare a transcendenţei – o aspiraţie spre ceea ce e dincolo chiar şi de orizontul inaccesibil al sinelui celuilalt.[117] Această anticipare stă la baza tuturor raporturilor noastre interpersonale; ba chiar ne impregnează în întregime viaţa. E o experienţă al cărei inefabil o face şi mai valoroasă: pentru că ea ne reorientează către o sferă ce nu poate fi atinsă printr-un efort pur uman şi care nu poate fi cunoscută pe nici o altă cale.

Există o tradiţie în filozofie, începând cu Platon, pentru care doctrinele pedepsei şi răsplăţii divine nu vin în sprijinul vieţii morale, ci mai degrabă îi iau din demnitate. Susţinătorii acestei tradiţii au dreptate să insiste că motivul

---

[117] Am dezvoltat această idee în cartea mea *The Soul of the World*, Princeton University Press, Princeton, 2014 [Trad. rom. *Sufletul lumii*, tr. Andreea Eşanu, în curs de apariţie la Humanitas. (n. tr.).].

moral e diferit de speranţele şi temerile la care religiile recurg pentru a-l justifica. Cu toate astea, legătura dintre moralitate şi religie nu e accidentală, iar observaţiile din acest capitol explică de ce. Ca persoane, ne facem pe noi înşine răspunzători pentru faptele şi stările noastre mentale. Obiceiul de a căuta raţiuni care să ne justifice în ochii celorlalţi ne determină să cerem astfel de raţiuni de la propria noastră persoană. Prin urmare, chiar şi atunci când nu ne observă nimeni, suntem judecaţi. Conştiinţa propriilor vini ne apasă: căutăm absolvire şi suntem adeseori plini de remuşcări, fără a şti cărei persoane umane i-am putea cere iertare. Acesta e înţelesul păcatului originar, al „vinei de a exista ca atare", în cuvintele lui Schopenhauer – *die Schuld des Daseins*, vina de *a exista ca individ*, în relaţii libere cu cei asemeni nouă.[118]

Astfel de sentimente de vinovăţie pot fi mai mult sau mai puţin puternice. Unii sunt experţi în a le cultiva – Al-Ghazālī, de pildă, sau Kierkegaard şi Novalis. Chiar şi la oamenii obişnuiţi, *hommes moyens sensuels*[119], aceste sentimente cotidiene persistă, în ciuda efortului de a le risipi. Ele insuflă acel dor adânc care-şi găseşte expresia în arta tragică şi care motivează iubirile şi temerile cele mai arzătoare pe care le-avem pe-această lume: dorul de mântuire, jindul după acea binecuvântare care ne alină

---

[118] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cartea a 3-a, §51, în *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden, 1940, vol. II, p. 300, unde vorbeşte despre tragedie, care are de-a face cu păcatul originar, „die Erbsünde, d.h. die Schuld des Daseins selbst".

[119] În fr. în original. Ficțiune juridică a „omului cu dorințe medii", a persoanei obişnuite sau rezonabile, ce serveşte ca termen de referință în deciziile curților de drept comun (n. tr.).

vina. Experienţe-limită precum îndrăgostirea, însănătoşirea după o boală, faptul de a deveni părinte şi veneraţia resimţită în faţa creaţiilor sublime ale naturii ne dau un licăr al acestei binecuvântări. În astfel de momente, ne aflăm în pragul transcendentalului, aspirând la ceea ce nu poate fi ajuns sau cunoscut. Iar lucrul la care aspirăm, pentru că ne promite mântuirea, trebuie înţeles în termeni personali. E sufletul lumii, persoana întâi singular ce i-a vorbit lui Moise dintr-un rug aprins.

Această aspiraţie spre ceea ce e transcendental şi, totodată, personal face legătura cu etica pângăririi şi a tabuului. Ea stă la baza distincţiei dintre sacru şi profan şi dă sens ideilor de bine şi de rău. Suprema binecuvântare, iertarea Mântuitorului, e totodată o purificare, o curăţare a spiritului şi o biruinţă asupra alienării. Asta întrezărim şi sperăm să atingem prin rugăciune şi în acele momente în care spiritul nostru se deschide spre sublim. În acele clipe, acceptăm că fiinţa noastră e un dar – ea ne-a fost *dăruită*, printr-un act de dăruire ce nu e altul decât actul primordial al creaţiei. În confruntarea cu răul, avem de-a face cu opusul acestui dar, cu forţa negativă care *ia* ce a fost dat şi care se concentrează îndeosebi asupra persoanei, asupra sufletului, asupra acelui loc unde datul fiinţei poate fi cel mai clar dezvăluit şi înţeles, şi unde el poate fi distrus în modul cel mai spectaculos.

Astfel de gânduri şi experienţe formează un soi de depunere în mintea fiinţei morale – nu o teorie explicită despre lume, ci un sediment al existenţei individuale, care creşte precum litiera unei păduri, hrănind plantele care-o hrănesc. Religia, astfel privită, e un produs al vieţii morale şi, totodată, lucrul care o ţine în viaţă. Când înţelegem lumea ca dar al unei persoane transcendentale, a cărei prezenţă reală se face simţită în momentele sacre şi care îi curăţă pe cei ce se roagă, ne plantăm gândirea morală în

solul fertil al practicilor religioase. Bine şi rău, sacru şi profan, mântuire, puritate şi sacrificiu, toate ne sunt atunci inteligibile şi ne îndrumă pe o cale a împăcării, atât cu oamenii din jurul nostru, cât şi cu propriul destin ca fiinţe muritoare. Chiar şi pentru cei care nu cred în adevărul literal al dogmelor religioase, atitudinea religioasă, precum şi ritualurile care o exprimă oferă un alt fel de sprijin vieţii morale. Religia, astfel înţeleasă, e o *dedicare* a fiinţei proprii.

Observaţiile acestea sunt oferite cu titlu de sugestie. Mai degrabă decât să încarc această mică lucrare cu eforturile mele de a le găsi o explicaţie, trimit cititorul la cele două mari opere de artă care au căutat să arate ce înseamnă pentru noi mântuirea, în lumea scepticismului modern: *Fraţii Karamazov* a lui Dostoievski şi *Parsifal* a lui Wagner. La aceste două mari realizări estetice, după părerea mea, perspectiva filozofică nu are mare lucru de adăugat.

Cuprins

Prefaţă
1. Genul uman
2. Relaţiile umane
3. Viaţa morală
4. Obligaţii sacre